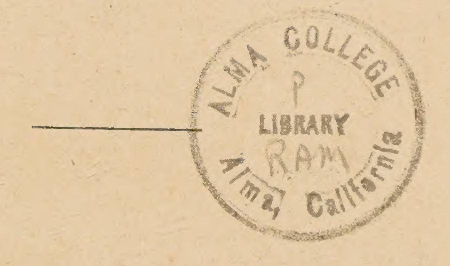
REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

1951



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE
C.C.P. n° 658.71, Toulouse

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (VIe)

CLERGÉ SÉCULIER ET CLERGÉ RÉGULIER

ALLOCUTION PONTIFICALE DU 8 DÉCEMBRE 1950

Le 8 décembre dernier, à l'occasion du Congrès, réuni par les soins de la Congrégation des Religieux, pour étudier la mise au point des questions intéressant les états de perfection, le Souverain Pontife a reçu en audience les nombreuses délégations qui avaient participé aux séances. Plusieurs milliers de religieux étaient présents pour recevoir les enseignements du Pape. Il en a profité non seulement pour donner des conseils concernant la vie religieuse à l'heure présente mais aussi — il l'a affirmé expressément — pour faire connaître la pensée de l'Eglise sur un certain nombre de points vivement controversés depuis quelques années. Il s'agissait de l'origine et de la tâche propre des deux clergés, de leurs rapports avec l'épiscopat, du rôle de la charité et de la perfection dans leur état, de la vocation religieuse et des motifs de l'embrasser, des nécessités actuelles de l'action apostolique, en un mot de la place des réguliers dans l'Eglise, à côté des séculiers que certains considéraient comme seuls représentants qualifiés de l'apostolat institué par le Christ. De brillants théologiens avaient cru pouvoir proposer sur tous ces points des solutions nouvelles qui exaltaient l'état du clergé séculier et réduisaient considérablement le rôle apostolique et même la dignité du sacerdoce des réguliers, au risque de créer entre les deux groupes une opposition fort peu favorable à l'union nécessaire et au labeur apostolique.

C'est à une mise au point de toutes ces questions, selon la doctrine traditionnelle de l'Eglise, qu'a procédé le Souverain Pontife dans cette allocution de valeur vraiment exceptionnelle. Les religieux lui en sont profondément reconnaissants car il répondait par là même à l'un des vœux formulés la veille au cours des conclusions votées par le Congrès. Mais le clergé séculier aussi et les fidèles, puisque cet enseignement doit avoir pour conséquence, en nous apportant la vérité authentique, un peu trop obscurcie ces derniers temps par de subtiles et artificielles considérations, vulgarisées par de nombreuses publications, de mettre le point final à des discussions prolongées et par suite de supprimer définitivement une inutile agitation, sans profit réel pour le règne de Dieu. Tout le monde sera d'accord et, je le dis volontiers, ceux-là même qui ont pris une part active aux controverses, à s'unir de tout cœur au vœu que formule le Pape Pie XII à la fin de son allocution, de voir succéder à ces débats stériles l'accord dans la

charité et l'apostolat, une émulation fraternelle entre clercs des deux ordres et laïques, pour s'appliquer à qui mieux mieux à la tâche de christianisation plus que jamais urgente. La lumière projetée par ces enseignements y aidera beaucoup. L'on peut prévoir facilement que l'importance de ce document ira grandissant et qu'il prendra place, non seulement pour la date, mais aussi pour la portée, non loin de l'encyclique Humani generis. *C'est bien souvent que les publicistes catholiques auront à s'y référer pour être sûrs, en s'y conformant, de présenter exactement la doctrine de l'Eglise sur des problèmes délicats toujours actuels.*

*Le texte latin de cette allocution a été publié par l'*Osservatore Romano *des 9-10 décembre 1950 et récemment dans les* Acta Apostolicae Sedis *(1951, t. 43, p. 26-36); une traduction française intégrale dans la* Documentation catholique *du 31 décembre (col. 1669-1678). Dans l'intervalle, par suite de circonstances mal expliquées, le document avait été très insuffisamment présenté aux lecteurs français, de sorte qu'il n'a pas eu le retentissement qu'il mérite et qu'à l'heure actuelle, il n'est pas assez connu et apprécié. Nous en donnons ici une traduction intégrale à laquelle il sera facile ultérieurement de se référer (1). On reconnaîtra aisément au passage les idées écartées comme étant en opposition avec la tradition et l'enseignement authentique. On remarquera comment à plusieurs reprises le Pape exprime sa volonté de porter un jugement définitif et par là même précise la valeur normative de cette allocution.*

Ferdinand CAVALLERA, S.J.

ALLOCUTION DE S. S. LE PAPE PIE XII

LE 8 DÉCEMBRE 1950

L'année sainte, qui sans aucun mérite de Notre part, mais par une faveur de la miséricorde de Dieu, s'est révélée plus féconde en bienfaits que les prévisions humai-

(1) Nous l'empruntons, avec la gracieuse autorisation de l'auteur, le R. P. Carpentier, S. J., que nous remercions bien vivement, à la *Nouvelle revue théologique*, par l'intermédiaire de la *Revue des communautés religieuses*. Dans les deux on la trouvera précédée ou suivie de quelques pages du même auteur qui représentent une excellente introduction et précisent au mieux les erreurs et les doctrines auxquelles le Pape fait allusion dans son texte. Nous engageons vivement nos lecteurs à s'y référer Nombre de publications de ces « dernières décades » ont de ce point de vue à subir de sérieuses mises au point soit pour le fond lui-même soit pour la terminologie qui s'est écartée sans motif suffisant du vocabulaire consacré par la tradition et par le droit canon.

nes ne le laissaient deviner, a démontré, dans une étonnante série de manifestations, la foi puissante et l'abondante vitalité de l'Eglise du Christ notre Mère. Parmi les entreprises heureuses de cette année, qui revêtirent une gravité et une importance particulières, prennent place assurément votre congrès et la lumineuse fraternité de cette assemblée, qu'il Nous est souverainement agréable de saluer en ce moment, en lui adressant des paroles affectueuses.

Fait que les annales de l'Eglise n'avaient jamais enregistré, c'est la première fois que les Associations, dont les membres se prescrivent, comme but à leur vie même, la réalisation de la perfection évangélique, se sont réunies en telle affluence, comme cela s'est produit ces derniers jours, pour se mettre d'accord sur leurs intérêts communs.

Les temps actuels, à Notre avis, réclamaient absolument un tel congrès. Et en effet les transformations du monde extérteur que l'Eglise doit affronter, un certain nombre d'opinions élaborées et divulguées à l'intérieur même de l'Eglise touchant aussi des questions qui intéressent l'état public de perfection morale, les besoins urgents de ce labeur apostolique dont vous prenez sur vous une part abondante et empressée, tout cela conseillait beaucoup de vous donner l'occasion d'études et de travaux méthodiques.

Votre œuvre maintenant est sur le point de s'achever. Vos remarques assidues l'ont vivement animée, elle a fait naître de multiples propositions et elle ne sera pas moins riche, Nous l'espérons, en virtualités d'exécution. Celles-ci, moyennant votre volonté d'y mettre l'effort, Dieu les suscitera par sa grâce, cette grâce que les prières et les sacrifices d'abnégation religieuse, les vôtres et surtout ceux de vos sœurs dans le Christ, ont appelée avec d'ardents désirs sur votre entreprise.

Comme gage de la protection et des lumières divines, pour terminer et achever heureusement votre congrès, vous implorez la paternelle bénédiction du Vicaire du Christ. Avant de vous l'accorder, Nous jugeons opportun de vous exposer certains points qui tendent à mettre en lumière les notes nécessaires de la vie religieuse et qui,

une fois tirés au clair, vous servent désormais de règle pour diriger vos pensées et vos actes.

Rapport des deux clergés et place des religieux dans l'Eglise hiérarchique

Avant tout, Nous désirons parler en peu de mots de la place qu'occupent dans l'Eglise les Ordres et Congrégations religieuses. Vous savez parfaitement que le Rédempteur a fondé une Eglise de nature hiérarchique. Entre les Apôtres et leurs successeurs d'une part, à qui il faut ajouter ceux qui les aident dans leurs fonctions propres, et les simples fidèles d'autre part, il a établi une nette distinction : c'est donc de ce double groupement que se compose sur terre la structure du Royaume de Dieu. Ainsi le droit divin lui-même a voulu les clercs distincts des laïques (cfr. can. 107). C'est entre ces deux degrés que se place l'état de la vie religieuse : d'origine ecclésiastique, il doit précisément son existence et sa valeur au fait qu'il se rattache étroitement à la fin propre de l'Eglise, qui est de conduire les hommes à la sainteté. Bien que tout chrétien doive tendre à cette cime sacrée, sous la conduite de l'Eglise, le religieux cependant s'y dirige par un chemin qui lui est tout à fait propre et des moyens d'une nature plus élevée.

En outre, l'état religieux n'est nullement réservé à l'un ou à l'autre des deux groupes qui de droit divin existent dans l'Eglise, puisque les clercs comme les laïques peuvent être également religieux et que, d'autre part, l'accès à la dignité cléricale est ouvert soit aux religieux, soit à ceux qui ne le sont pas. Il se trompe donc au sujet des vrais fondements que le Christ a mis à la base de son Eglise, celui qui pense que l'état particulier du clergé séculier. en tant que séculier, aurait été établi et sanctionné par le divin Rédempteur, tandis que l'état particulier du clergé régulier, bien qu'on doive le tenir pour bon en lui-même et approuvé, serait d'ordre accessoire et auxiliaire, puisqu'il dériverait du premier. Aussi, pour qui fixe les yeux sur l'ordre des choses établi par le Christ, ni l'une ni l'autre des deux formes particulières de clergé ne détient la prérogative de droit divin, puisque ce même droit ne met point

l'une avant l'autre, ni n'exclut l'une ou l'autre. Quant à leur différence, leurs mutuels rapports, le labeur à leur confier à chacune dans l'œuvre du salut, tout cela le Christ en a laissé la détermination aux besoins des diverses époques ou, pour définir plus expressément Notre pensée, il en a confié la décision au jugement de l'Eglise.

Sans aucun doute, selon la prescription du droit divin, le prêtre, qu'il soit séculier ou religieux, doit exercer son ministère propre en auxiliaire de l'Evêque et sous sa dépendance. C'est ce qui se passe d'ailleurs dans l'Eglise selon la coutume et que définissent avec toute la clarté voulue, pour les religieux curés et Ordinaires des lieux, les prescriptions du droit canonique qui les concernent (can. 626-631 ; 454, § 5). Il n'est pas rare que dans les territoires de missions tous les prêtres qui s'y emploient, sans excepter l'Evêque, appartiennent au clergé religieux. Qu'on n'aille d'ailleurs pas prétendre qu'une telle situation sort de l'ordre ou de la règle habituelle, comme si elle était seulement transitoire et que l'administration sacrée doive être remise au clergé séculier aussitôt que possible.

L'exemption elle-même, dont jouissent les Ordres religieux, ne s'oppose nullement aux principes essentiels de la constitution divine de l'Eglise, ni ne contredit en rien à la loi qui soumet le prêtre à l'Evêque. En conformité avec le droit canonique, les religieux exempts sont soumis à l'autorité de l'Evêque du lieu selon que les devoirs de la charge épiscopale et la bonne organisation du soin des âmes le réclament. Sans même parler de cela, l'on a peut-être trop peu remarqué, dans les discussions des dernières décades au sujet de l'exemption, que les religieux exempts, même en vertu du texte du droit canonique, sont soumis en tout temps et en tout lieu à l'autorité du Pontife Romain comme à leur Supérieur suprême, à qui ils sont tenus d'obéir même en raison du vœu d'obéissance (can. 499, § 1). Or, le Souverain Pontife a juridiction ordinaire et immédiate sur toute l'Eglise, et aussi bien sur chaque diocèse, et sur chaque fidèle. Il est donc manifeste que cette loi divine fondamentale, qui soumet clercs et laïques au gouvernement de l'Evêque, a été abondamment obéie, même au sujet des religieux exempts et qu'enfin le clergé de l'une et

l'autre milice sacerdotale est également conforme à l'ordre que le Christ a voulu.

Etat de perfection, sacerdoce et pratique des conseils évangéliques

A ce que nous venons de dire, se rattache une autre question que nous avons maintenant à cœur de bien mettre au point. Elle concerne la manière dont le clerc et le religieux doivent tendre chacun à sa perfection de vie.

Il est contraire à la vérité d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et selon qu'il procède du droit divin, réclame de ses membres, en vertu de sa nature, ou du moins en raison d'un certain postulat de cette nature, l'observation des conseils évangéliques et qu'il doive en conséquence ou puisse s'appeler un état de perfection évangélique (c'est-dire destiné à l'acquérir). Ainsi le clerc n'est pas obligé en vertu du droit divin aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et surtout il n'y est pas obligé dans la mesure et de la manière dont cette obligation découle des vœux publics, pour qui s'engage dans l'état religieux. Cela n'empêche d'ailleurs pas le clerc de prendre sur lui ces liens, à titre privé et de son propre mouvement. De même, le fait que les prêtres de rite latin sont tenus au célibat consacré, n'enlève nullement ni ne diminue la différence qui existe entre l'état clérical et l'état religieux. Quant au clerc régulier, ce n'est pas en tant que clerc, mais en tant que religieux qu'il professe l'état de perfection évangélique.

Que si par la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia* Nous avons déclaré que la forme de vie observée par les Instituts Séculiers devait être considérée comme un état de perfection évangélique publiquement reconnu, précisément parce que leurs membres se lient d'une certaine manière à l'observation des conseils évangéliques, cela ne contredit donc nullement la doctrine que Nous venons d'exposer. Certes rien ne s'oppose à ce que les clercs se réunissent en Instituts Séculiers, pour atteindre par ce genre déterminé de vie à l'état de perfection évangélique, mais alors ils sont eux aussi dans l'état de pratique de la perfection, non pas en qualité de clercs, mais comme mem-

bres d'un Institut Séculier. Et en effet, les conseils évangéliques, qui sont le propre de l'état religieux et s'y pratiquent avec la perfection le plus complète, l'Institut Séculier les adopte lui aussi pour règle de vie à laquelle il s'oblige, bien que par sa manière de les observer, il ne se rattache pas à l'état religieux, mais ait son existence propre dans une forme extérieure de vie, qui n'appartient pas nécessairement à la perfection rappelée ci-dessus.

Vocation à l'état religieux et raisons de l'embrasser

Nous jugeons opportun de Nous arrêter quelque temps à cette autre question : Quelles raisons découvre-t-on dans l'état religieux pour l'embrasser ?

Il en est pour affirmer que l'état religieux, de par sa nature et sa fin propre, auxquelles on ne refuserait pas d'ailleurs son approbation, ne serait qu'un refuge offert aux âmes craintives et anxieuses : celles-ci, incapables d'affronter les dangers d'une vie agitée, ne pouvant, et peut-être ne voulant pas supporter les ennuis de l'existence, diraient adieu au siècle par manque d'énergie, pour se réfugier à l'abri dans la sécurité du cloître. Aussi faudrait-il réveiller en elles la confiance en la grâce de Dieu et l'assurance personnelle, afin qu'au lieu de chercher une paix oisive, elles rejettent cette prétendue inclination spirituelle et osent aborder les combats de la vie ordinaire. Cela est-il vrai ?

Nous n'avons pas en ce moment à apprécier les mobiles qui peuvent conduire chacun dans le choix de l'état religieux. Nous voulons énoncer la raison, la principale et la vraie, qui doit motiver l'entrée dans la vie du cloître. Certes elle est loin de l'opinion relatée ci-dessus, qui, généralisée, serait fausse et injuste. En effet, comme le choix du sacerdoce, la décision d'entrer dans l'état religieux et la ferme constance à y rester fidèle, demandent un grand idéal et l'ardente volonté de se dévouer. L'histoire de l'Eglise, qui rapporte les œuvres éclatantes des saints canonisés et des instituts religieux, qui raconte les exploits de leur apostolat et relate leurs doctrines ascétiques, démontre à l'évidence, tout comme à l'expérience quotidienne, le courage intrépide et magnanime dont ont fait preuve

hommes et femmes dans l'état religieux, non moins que dans le siècle. D'ailleurs les religieux et les religieuses qui se dépensent à l'extension du règne de Dieu dans les missions, qui soignent les malades, éduquent les adolescents, professent dans les écoles, tous ceux-là se séparent-ils de la communauté humaine, lui refusent-ils leur dévouement? Est-ce que tout au contraire la plupart d'entre eux, à l'égal des prêtres séculiers et des auxiliaires laïques, ne combattent pas en première ligne pour la cause de l'Eglise ?

Ici, Nous ne pouvons Nous empêcher de dénoncer un fait tout à fait contraire à l'opinion que Nous venons de critiquer. Si le nombre de ceux, et surtout des jeunes filles, qui veulent entrer dans le jardin choisi de la vie religieuse diminue, cela vient trop souvent de ce qu'il paraît trop dur de se dépouiller de sa volonté et de renoncer à disposer de sa liberté, comme la nature même du vœu d'obéissance le suppose. Bien plus, certains exaltent comme le sommet de la perfection morale, non pas de se dépouiller de sa liberté pour l'amour du Christ, mais au contraire de réduire cette abnégation de la liberté. De sorte que pour former à la sainteté, il faudrait préférer cette loi : Limiter la liberté dans la mesure du nécessaire, la laisser à elle-même dans toute la mesure du possible.

Nous omettons ici de Nous demander si le nouveau fondement que l'on s'efforce de donner ainsi à l'édifice de la sainteté, se révélera aussi fécond et aussi puissant, pour porter de plus en plus loin le poids de l'apostolat de l'Eglise, que ne l'a été pendant quinze cents ans l'ancienne loi d'obéissance embrassée pour l'amour du Christ. L'essentiel pour le moment c'est de considérer plus à fond ce raisonnement et de dévoiler ce qui s'y cache. Car à le bien examiner, on voit qu'il ne reconnaît plus la nature du conseil évangélique, et même que d'une certaine manière, il l'altère en l'attirant à une signification qui passe à côté de la vraie. Personne n'est obligé par devoir de s'imposer le conseil évangélique de parfaite obéissance, lequel suppose radicalement qu'on adopte comme règle de vie le renoncement à la libre disposition de sa volonté ; personne, disons-Nous, qu'il s'agisse de particuliers, ou d'associa-

tions. On peut si on le veut, adapter sa vie à cette nouvelle règle. Mais il faut comprendre et employer les mots selon leur sens. Or une telle règle comparée au vœu d'obéissance n'en a pas la valeur souveraine, elle ne traduit pas la grande maxime de la Sainte Ecriture, ni le magnifique exemple qu'elle propose : « Il s'est abaissé plus encore en se rendant obéissant jusqu'à la mort » (Phil. 2, 8).

Il trompe donc et il se trompe celui qui, quand on lui demande conseil au sujet de la vocation à l'état religieux, ne propose que cette norme et cette opinion et néglige à tort l'inclination de l'âme qui l'interroge et l'instinct en elle de la grâce divine. C'est pourquoi si la voix de Dieu invite clairement quelqu'un vers les sommets de la perfection évangélique, qu'on lui propose sans aucune hésitation, pour réaliser cet appel élevé, la libre immolation de sa liberté, comme le demande le vœu d'obéissance, ce vœu que l'Eglise pendant tant de siècles a étudié attentivement, expérimenté à fond, réglé et pleinement approuvé. Personne ne doit être poussé malgré lui à cette consécration de soi; mais si quelqu'un la désire, que personne ne se trouve pour l'en dissuader et encore moins pour l'en empêcher.

Face aux erreurs actuelles, l'union de la vie intérieure et de l'apostolat justifie la vie religieuse, tant contemplative qu'active

Mais Nous en avons dit assez. Nous avons maintenant l'intention de dire quelques mots des œuvres d'apostolat et de la vie intérieure. Peu de questions concernant la vie régulière, et en général la vie de piété et qui sont en réalité de grande importance ont été traitées plus abondamment qne celle-ci. Néanmoins Nous voulons Nous aussi exprimer Notre pensée sur ce sujet.

Ce n'est pas un hasard que notre époque ait vu naître et grandir cette philosophie à qui l'on donne le nom *d'existentialisme*. Les hommes d'aujourd'hui, vivant à une époque où les événements viennent poser d'ardues questions métaphysiques et religieuses, estiment volontiers qu'il leur suffit, négligeant les réalités plus hautes, d'accomplir l'acte du moment présent. Mais quand on tient compte de

la foi surnaturelle, on ne consent pas, pour des opinions de ce genre, à ne s'occuper que de chaque point du temps et à se laisser emporter au flux de la vie. On sait alors que ce qu'on ne voit pas (cfr Hebr. 11, 1) est d'un prix souverain, souverainement vrai et destiné à durer sans connaître jamais le déclin. Hélas, bien qu'avertissements et exhortations n'aient point manqué, la contagion de ces doctrines a sérieusement atteint des membres du clergé, religieux non exceptés, et bien qu'ils n'aillent pas jusqu'à renier les réalités qui dépassent l'ordre sensible et l'ordre naturel, ils en diminuent l'importance.

Cette crise grave et périlleuse est-elle désormais pleinement vaincue ? Grâces soient rendues à Dieu, on peut l'espérer : des faits que Nous constatons et que Nous apprenons Nous inspirent cette confiance.

On peut unir ensemble la plus laborieuse activité et des richesses peu communes de vie intérieure. Deux étoiles qui resplendissent par leur culte de la vie régulière le démontrent très clairement : Saint François-Xavier et Sainte Thérèse de Jésus.

Un travail ardent et le souci de la vie intérieure n'exigent pas seulement l'un et l'autre de se trouver unis, mais encore de progresser tous les deux d'un pas égal, du moins dans notre estime et notre désir. Qu'à la ferveur des œuvres s'unissent donc avec une ferveur égale la foi, la prière, la réelle consécration de soi et de tout ce qu'on possède à Dieu, la beauté d'une conscience sans tache, l'obéissance, l'endurance dans les épreuves, la charité active et vigilante dévouée à Dieu et au prochain.

Et cette union ne se vérifie pas seulement dans la vie de chaque religieux en particulier, s'il l'est dans l'âme et non uniquement d'apparence, mais elle constitue aussi, pour la Congrégation religieuse prise dans son ensemble, une justification solide de la vie religieuse devant Dieu et devant les hommes et un motif qui la rend digne de la plus large approbation. Voilà ce que l'Eglise vous demande avec instance que votre labeur du dehors et votre vie intérieure se répondent et se fassent l'un à l'autre un continuel équilibre. Clercs et laïques, ne déclarez-vous pas publiquement que vous adoptez l'état de perfection évangéli-

que? Si cela est vrai, produisez les fruits de ce même état, pour que de votre vigueur et de votre feu le Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise tire un accroissement d'efficacité. C'est aussi pour la même raison que les Ordres religieux consacrés à la vie contemplative sont en un certain sens nécessaires à l'Eglise, à qui ils assurent une gloire qui n'a pas diminué et la profusion des grâces célestes.

Vous le savez, on entend souvent dire que la charité envers le prochain perd peu à peu sa nature religieuse et devient la propriété des séculiers qu'elle laïcise. Mais une bienfaisance qui ne s'appuie en rien sur la foi et prend sa source ailleurs, n'est pas la charité et ne peut s'appeler catholique. La charité a une dignité, elle obéit à une inspiration, elle dispose de forces qui manquent à la simple philanthropie, même bien munie de ressources et de moyens. Ainsi les religieuses catholiques qui soignent les malades, comparées avec les personnes qui exercent le même office uniquement par humanité ou pour un salaire, ont pour elles quelque chose qui est d'un autre ordre et qui est plus important. Elles peuvent parfois le céder aux autres en fait de ressources techniques et Nous les exhortons encore à égaler les autres en cela aussi et même à les surpasser. Mais quand les soins sont donnés par des religieuses qu'anime le vivant esprit de leur Institut, prêtes tous les jours pour l'amour du Christ à dévouer leur vie pour ceux qui souffrent, alors une atmosphère les entoure, dégageant une vertu qui opère ce que ne font ni les techniques ni les remèdes.

Que les Ordres et les Congrégations religieuses de vie active aient donc devant les yeux et pratiquent tous les moyens de refléter dans leurs œuvres les traits du divin et qu'ils entretiennent au sanctuaire d'une conscience pure le feu du Saint-Esprit.

L'adaptation au temps présent ; sa nécessité, ses limites, ses méthodes, son programme

Fils très aimés, Nous voulons encore vous parler brièvement du zèle que doivent avoir les Instituts religieux de s'adapter aux nouvelles situations et d'unir, dans une heureuse alliance, l'ancien et le nouveau.

Quand les jeunes entendent dire : « Il faut être de notre temps, il faut mettre nos initiatives au niveau de notre époque », ils s'enflamment d'une ardeur extraordinaire et s'ils combattent dans les rangs de la vie religieuse. c'est dans ce sens surtout qu'ils désirent orienter les efforts de leur futur ministère. Et pour une part cela est juste. La plupart du temps en effet les législateurs des Instituts religieux ont conçu leur œuvre, alors nouvelle, pour répondre à des besoins ou rendre des services qui naissaient dans l'Eglise et ne souffraient aucun retard : c'est à leur temps par conséquent qu'ils adaptaient leurs entreprises. Que si vous voulez suivre les exemples de vos pères, faites, vous aussi, comme ils ont fait. De vos contemporains, parmi lesquels vous vivez, étudiez les opinions, les jugements, les mœurs et si vous y trouvez des détails bons et justes, emparez-vous de ces précieux éléments. Sans cet effort, vous ne pourriez point les éclairer, les aider, les soutenir.

Mais il existe un patrimoine de l'Eglise, conservé intact dès ses origines, demeuré invariable au cours des siècles, toujours parfaitement adapté aux besoins et aux vœux du genre humain. Sa part principale est la foi catholique, que récemment encore, par l'encyclique *Humani Generis*, Nous avons défendue contre les dangers nouveaux. Gardez-la dans toute sa pureté avec un soin suprême, absolument persuadés qu'en elle résident les forces supérieures capables de former n'importe quelle époque.

En outre, l'état de perfection dans ses visées essentielles fait aussi partie de ce même patrimoine et vous devez le réaliser avec le plus grand zèle, pour vous sanctifier grâce aux secours et aux moyens qu'il vous offre, pour sanctifier aussi les autres par votre activité directe ou indirecte, afin que ceux-ci, toujours plus abondamment munis de la grâce divine, vivent et meurent pieusement. C'est bien aussi de ce patrimoine que fait partie la vérité tellement élevée, tellement première, qui tient pour seule voie vers la perfection l'abnégation de soi-même par amour pour le Christ. Cela, les situations qui changent, ne le changent aucunement.

Et pourtant il y a des circonstances, et elles sont nom-

breuses, où vous pouvez et devez vous conformer au caractère et aux besoins des hommes et des temps. Ce travail d'adaptation d'ailleurs est déjà en grande partie chose faite, et maintenant, d'après la mise en commun de vos idées et de vos résolutions, il est pleinement et abondamment préparé. Qu'il y ait déjà quantité de louables innovations réalisées dans tout ce qui vous concerne, cela ressort de ce que vous faites en tout genre, personnellement ou par vos Instituts, pour les écoles, l'éducation des jeunes, le soulagement des misères humaines, la culture et le progrès des connaissances. C'est pourquoi, il faut l'avouer, et personne ne pourra nier Notre affirmation, un immense travail s'édifie déjà pour assurer votre réponse, neuve et juste aux situations nouvelles.

Cependant en cherchant à vous adapter, comme vous le désirez, aux besoins de l'époque, il importe souverainement, Nous en jugeons ainsi,de mettre une grande pénétration à découvrir,les ressources spirituelles qui se cachent en vos contemporains, les désirs obscurs qui les conduisent, le visage sincère de leur âme. Nous ne parlons pas de ce visage qui trahit des dispositions condamnables et dignes de reproches, qui exprime le tumulte des passions et le venin des vices. Mais dans les hommes parce qu'ils sont hommes, et surtout s'ils sont chrétiens, malgré leurs erreurs et leurs fautes, il y a du bien, et il y a l'aspiration vers un plus grand bien. C'est à ces hons mouvements qu'il vous faut déférer, c'est à la rencontre de ces aspirations qu'il faut aller, en prenant garde prudemment de ne pas emprunter au siècle ce qu'il a de funeste et de coupable, mais de greffer en lui vous-mêmes les éléments bons et saints qui répondent à ses impulsions salutaires. Ce bien caché en autrui, entretenez-le donc, perfectionnez-le, augmentez-le ; comme de parcelles d'or façonnez-en des vases précieux, et comme de ruisseaux faites en couler des fleuves.

D'aucuns estiment, et ils n'ont peut-être pas tort, qu'il y a trois choses qui répondent excellemment au caractère et aux aspirations de notre époque : la largeur des vues, l'unité dans l'organisation, la promptitude dans l'exécution. Ne sont-ce pas là également des caractéristiques insi-

gnes de l'Evangile, ne sont-ce pas des qualités propres à ceux qui professent la foi catholique et qui la vivent ? Quel plus grand élargissement des pensées que celui prôné par l'Apôtre lorsqu'il dit : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (1 Cor. 3, 23). Quelle plus étroite unité dans la compréhension et dans l'amour que cette vue si unifiée et sí simple, proclamée par les Divines Ecritures en ces mots : « Dieu tout en tous (1 Cor. 15, 28). Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces... Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Marc. 12, 28-34) ? La promptitude et la vigueur, que ne gêne pas le souvenir nuisible de ce qui se passe, cette autre parole les inculque : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au royaume de Dieu » (Luc. 9, 62). Que si vous voulez contempler des exemples de vertus où brillent ces trois titres de gloire, rappelez-vous Paul l'Apôtre et tous ceux qui dans l'Eglise du Christ ont accompli des actions éclatantes, dignes d'une éternelle mémoire.

Conclusion. Notes essentielles de la vie religieuse. Exhortation à la fidélité, au labeur apostolique et à l'union

Or les buts qui resplendissent devant vous, proposés à votre contemplation et à votre action, tout comme ceux que doivent réaliser les autres fils de l'Eglise, prêtres et laïques, ce sont la perfection chrétienne et le salut du genre humain. Mais votre part à vous, c'est d'user des moyens les plus efficaces, savoir des conseils évangéliques, par l'émission des vœux de religion, pour vaincre dans une guerre assidue la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie (cfr 1 Io. 2, 16), grandir ainsi de plus en plus en sainteté et devenir d'ardents auxiliaires de Dieu pour sauver la famille humaine. Vers ces sommets tournez vos pensées et vos actions, et « enracinés dans la charité et fondés sur elle » (Ephes. 3, 17), affermis dans une foi vigoureuse, n'ayant d'autre richesse que votre humilité, ne laissez échapper aucune occasion de ramener les hommes vos frères à leur Créateur, à leur Rédempteur, comme des brebis errantes à leur Pasteur.

Par une fidélité exemplaire, inviolable, faites qu'à votre titre répondent vos actions, qu'à votre profession se conforme toute votre manière de vivre. « Attentifs, selon l'avertissement de l'Apôtre des Nations, à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (Ephes. 4, 3), que la paix règne en vous-mêmes et entre vous, c'est-à-dire entre les membres d'un même Institut et de la même maison et avec les membres des autres Instituts; qu'elle règne aussi entre vous et tous les autres qui travaillent avec vous et avec qui vous travaillez pour gagner les hommes au Christ. Loin de vous ces divergences et ces discordes qui énervent et rendent stériles les entreprises même pleines d'espérance. L'Eglise est un champ qui appelle le labeur apostolique. Ce champ est immense : l'occasion d'y travailler et de s'y dépenser ne manque à personne.

Si les engagements du religieux ont comme appui les exemples d'une vie dont l'observance inflexible des vœux illumine toute la trame, et si aux yeux du prêtre rien n'est trop lourd ou trop dur quand il s'agit du salut des âmes, alors se vérifiera aujourd'hui encore à leur sujet ce que l'Apôtre proclame de la parole de Dieu, qui « est vivante et efficace, plus effilée que tout glaive à deux tranchants » (Hebr. 4, 12). Pour donner un exemple, tout dernièrement en ce temps de calamités, où le sort douloureux d'un grand nombre et leur lamentable dénuement s'opposent violemment à des dépenses excessives, Nous avons recommandé aux fidèles de bien vouloir mener en train de vie modeste et de se montrer larges envers le prochain accablé de misère. Eh bien, dans une œuvre aussi urgente de perfection chrétienne, de justice et de charité, surpassez les autres par votre exemple, et entraînez-les à l'imitation du Christ.

Enfin souhaitant beaucoup que la grâce secourable de Notre-Seigneur Jésus-Christ fasse produire à votre congrès des fruits abondants et durables, Nous vous donnons avec toute Notre affection, comme gage de Notre bienveillance, à vous qui êtes ici présents et à vos familles religieuses répandues dans le monde entier, la Bénédiction Apostolique.

LA SOURCE DE L'ÉCHELLE D'AMOUR
DE SAINT JEAN DE LA CROIX

Vers la fin de la « Nuit Obscure », après avoir repris au sujet de la nuit de l'esprit l'explication de la strophe « En una noche oscura », saint Jean de la Croix en arrive au vers :

> Por la secreta escala, disfrazada,
> Par l'échelle secrète, déguisée,...

L'échelle secrète n'est autre que l'échelle d'amour par laquelle l'âme sort de toutes choses et d'elle même pour aller à Dieu (X, n)*. Elle fournit au saint l'occasion de distinguer et d'analyser, dans un développement de plus de deux chapitres, dix degrés d'amour contemplatif (1). A propos de ces quelques pages un double problème se pose : celui de leurs rapports avec les sources citées par saint Jean de la Croix, et celui de leurs rapports avec l'ensemble de son œuvre. Saint Jean de la Croix, en effet, chose rare pour un passage d'une telle importance, indique explicitement ses sources : il prévient le lecteur qu'il va distinguer les degrés d'amour par leurs effets, « comme font saint Bernard et saint Thomas, como hace san Bernardo y santo Tomás » (P', f). Une étude attentive s'impose donc pour savoir comment saint Jean de la Croix a utilisé ces auteurs? De plus, le docteur mystique analyse successivement dix degrés d'amour, il serait intéressant de connaître les relations qui existent entre ces degrés et l'itinéraire spirituel décrit par le saint dans le reste de son œuvre. Comme on le devine, la seconde question demande, pour être résolue, que l'on ait déjà répondu à la première. Aussi, remettant à plus tard l'étude des rapports entre les degrés d'amour et l'œuvre de saint Jean de la Croix, dans le présent article, nous nous arrêterons uniquement à l'examen des sources de l'échelle d'amour : « saint Bernard et saint Thomas ».

Saint Bernard

Parmi les auteurs spirituels du Moyen-Age, saint Bernard occupe une place de premier plan non seulement par les *laudes* qu'il com-

(1) N. O. II, 18/5 ; 19 et 20 (*Nuit obscure,* livre II, ch. 18, n. 5 ; ch. 19 et 20).

posa en l'honneur de la Vierge Mère, mais aussi par les pages admirables qu'il nous a laissées sur l'amour de Dieu. Dans celles-ci saint Bernard appelle les âmes à l'amour du Dieu tout aimable, qui les a comblées de ses bienfaits, la création, la rédemption surtout, et auquel elles sont redevables de « la plus petite étincelle d'amour céleste » (2). Leur réponse à l'amour divin ne doit avoir d'autres limites que celles de leur contingence : « la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure » (3). Dans cette réponse, saint Bernard guide progressivement l'âme de l'amour d'elle-même à l'amour de Dieu poussé jusqu'à l'oubli et au mépris d'elle-même : elle devient alors l'épouse du Verbe. Toutefois, avant de parvenir aux noces du Verbe, l'âme, quittant l'état de péché, doit parcourir diverses étapes, monter de degré d'amour en degré d'amour par cette échelle de Jacob au sommet de laquelle se fera la rencontre avec l'époux divin :

« Magna res est amor sed sunt in eo gradus. Sponsa in summo stat » (4).

L'importance accordée à l'amour de Dieu dans l'œuvre de saint Bernard rend vraisemblable à première vue l'emprunt des dix degrés d'amour que saint Jean de la Croix affirme avoir fait. Cependant, si l'on examine les textes de plus près, la vraisemblance fait place au doute. Saint Bernard, en effet, donne dans ses écrits plusieurs divisions de l'amour. mais ni la classification en quatre degrés indiquée et développée dans le « De diligendo Deo », ni les divisions secondaires contenues çà et là dans son œuvre (5) ne coïncident avec les dix degrés de saint Jean de la Croix. De même, si l'on peut, en glanant dans les sermons sur le Cantique des cantiques, trouver des passages où sont rapportés des états d'âme analogues à ceux que décrit saint Jean de la Croix dans certains degrés de l'échelle d'amour (6), nulle part ces éléments ne sont rassemblés et ordonnés d'une façon qui annonce la description de la Nuit Obscure. Aussi pouvons-nous faire nôtre l'affirmation d'Egenter suivant laquelle les dix degrés d'amour ne se trouvent pas dans les écrits

(2) Lettre 120. Voir : Sancti BERNARDI, Abbatis primi Clarae Vallensis, *Opera Omnia*, éd. Jean MABILLON, Paris, 1719, v. 1, c. 127 b.

(3) *De diligendo Deo*, ch. I; et surtout VI, 16, *op. cit.*, vol. 1, col 596 f.

(4) *Sermo in Cantic. LXXXIII*, 5, *op. cit.* 1, 1561 a.

(5) *Lettre* 11, n. 3, *op. cit.* 1, 29 f. — *Sermo in Cantic. XX*, 6 sq. *ibid.* 1, 1334, a sq. — *Sermo de triplici dilectione Dei.* — *Sermo X*, 2 sq. *ibid.* 1, 1112, a sq.

(6) Comparer *Sermo in Cantic. XXXIII*, 1, *op. cit.* 1, 1391, d et le deuxième degré d'amour ; *Sermo in Cantic. LXIX*, 7, *ibid.* 1, 1512, c et le troisième degré ; *Sermo in Cantic. LI*, 3, *ibid.* 1, 1445, f et le cinquième degré.

de saint Bernard qui nous ont été conservés (7). Les modestes recherches que nous avons faites dans les apocryphes qui lui ont été attribués autrefois nous conduisent à penser que la doctrine des dix degrés d'amour ne se trouve pas non plus dans ces ouvrages.

Peut-on cependant, comme on a cru pouvoir le faire (8), s'appuyer sur l'autorité de saint Jean de la Croix et de saint Thomas pour affirmer l'existence de cette doctrine chez saint Bernard, ce qui supposerait l'existence d'un texte aujourd'hui disparu ? Nous ne le pensons pas

Il n'est pas prouvé, en effet, que saint Jean de la Croix ait lu les œuvres de saint Bernard. En faveur de l'hypothèse affirmative, le Père Chrysogone (9) apporte tout au plus deux textes de celui-ci qu'il met en parallèle avec deux autres textes assez ressemblants de saint Jean de la Croix. Mais ce rapprochement ne constitue pas une preuve suffisante. Quant à la phrase où le docteur mystique indique qu'il suit saint Bernard et saint Thomas dans leur distinction des dix degrés d'amour, le Père Chrysogone admet, et c'est ce qui paraît le plus probable, que saint Jean de la Croix s'est appuyé sur l'affirmation de « saint Thomas » dans l'opuscule « De dilectione Dei et proximi » pour dire que cette division était de saint Bernard. Nous verrons, en effet, qu'il avait étudié de très près cet ouvrage, et l'édition de son époque (10) mentionnant « de decem gradibus amoris secundum Bernardum » a dû motiver son affirmation « como hace san Bernardo y santo Tomás » (11).

Reste le témoignage de l'opuscule « De dilectione Dei et proximi ». Que nous apporte-t-il ? Le texte où est fait l'exposé des dix degrés d'amour commence ainsi : « De decem gradibus amoris secundum Bernardum — Ut dicit Bernardus : « Magna res est amor sed sunt in eo gradus. Loquendo ergo aliquantulum... » (12). La citation de saint Bernard « Magna res est amor sed sunt in eo gradus »

(7) R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 u 13 Jahrhunderts*, Augsbourg, 1928, p 168.

(8) R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923, II, ch. VI, a. 5, pp. 684 et 685.

(9) Crisógono de Jesús Sacr., O.C.D., *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra litteraria*, Avila, 1929, Introduction, pp 34 et 35.

(10) P. ex. : *Opuscula Sancti Thomae*, Venise, éd. Antoine Pizzamanus, 1498, f° 273 r. ; ou dans l'édition de Rome de 1570, tome 17, opusc. 51, f° 82, col. 4.

(11) N. O. II, 18/5.

(12) Edition de Parme des œuvres de saint Thomas : tome XVII, opusc. LIV, p. 254 a.

est tirée d'un sermon sur le Cantique (13) mais n'est pas suivie dans ce sermon, comme dans l'opuscule, de l'énumération des dix degrés : elle s'arrête avant « Loquendo... » De ce début on ne peut donc tirer aucun argument pour attribuer à saint Bernard la paternité de ces dix degrés. Reste le titre « de decem gradibus amoris secundum Bernardum ». Supposer que l'auteur entend les mots « secundum Bernardum » en un sens large et veut seulement indiquer la source principale dont il s'est inspiré pour faire sa synthèse est une solution peu satisfaisante. Lorsqu'on rapproche du titre la première phrase, une autre hypothèse se présente à l'esprit, à savoir : que les mots « secundum Bernardum » du titre aient été ajoutés par un copiste à cause du rapprochement de « de decem gradibus amoris » avec « Ut dicit Bernardus », ce copiste n'ayant pas pris garde que la citation de saint Bernard se terminait avant la distinction et l'énumération des dix degrés d'amour qui la suivent : « Loquendo... ». Or dans le Cod. Vat lat. 4.356 (14) l'un des plus anciens manuscrits de cet opuscule (15), datant du XIVe siècle, nous lisons le texte suivant : « de decem gradibus amoris ix captm (nonum capitulum). Ut dicit Bernardus magna res amor sed sunt in eo gradus Loquendo... » Il est bien question dans le titre de « de decem gradibus amoris », mais rien ne nous indique que la source de ces degrés soit saint Bernard. Bien mieux, dans le plus ancien manuscrit, qui est de la fin du XIIIe siècle, le texte de l'échelle d'amour commence directement, sans titre, par « Ut dicit Bernardus... » : seule la lettre « U » de « Ut » a été rubrifiée pour marquer le début d'un nouveau chapitre (16). Entre ce manuscrit et l'édition de 1498, il se peut qu'on ait d'abord ajouté un titre « de decem gradibus amoris », puis qu'on l'ait complété par les mots « secundum Bernardum ». Quoi qu'il en soit, une chose apparaît clairement : les mots « secundum Bernardum » ne sont pas de l'auteur de l'opuscule.

Dès lors nous n'avons plus rien qui nous permette d'attribuer à saint Bernard la division en dix degrés d'amour soit d'après ses œuvres actuellement conservées, soit d'après saint Jean de la Croix, soit d'après l'auteur de l'opuscule « De dilectione Dei et proximi ».

(13) Voir note 4.

(14) Fol. 20 verso.

(15) Les difficultés dues à la guerre ne nous ont pas permis de consulter les manuscrits de Sttuttgart (XIVe siècle) et de Breslau (XVe siècle). Voir leurs sigles note 18.

(16) Cod. 271 (Irmischer 429) de la bibliothèque universitaire d Erlangen, fol. 119, b, droite,

Saint Thomas

Le second auteur auquel se réfère saint Jean de la Croix dans l'exposé de l'échelle d'amour est saint Thomas, mais il cite un apocryphe. L'œuvre à laquelle il se réfère est cependant connue : on s'accorde à l'identifier avec l'opuscule « De dilectione Dei et proximi ». Celui-ci fut imprimé, comme étant de saint Thomas, dans la « Summa opusculorum S. Thome », éditée vers 1480-85 par les soins d'un dominicain connu sous le pseudonyme de Frère Didascale (17). L'opuscule se trouve aussi dans l'édition d'Antoine Pizzamanus (1498). De là il passa dans l'édition romaine de 1571 et dans les éditions subséquentes de saint Thomas. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de l'erreur de saint Jean de la Croix, erreur qui ne diminue en rien l'intérêt présenté par l'opuscule dans la question qui nous intéresse. Après avoir étudié successivement l'identité de son auteur, sa physionomie d'après l'opuscule, sa parenté spirituelle avec saint Jean de la Croix, nous essayerons par une comparaison détaillée des degrés d'amour de la Nuit Obcure avec ceux du « De dilectione » de voir comment le docteur mystique a utilisé l'ouvrage du pseudo-saint Thomas ?

L'auteur de l'opuscule

Tous ne s'accordent pas sur l'identité de l'auteur du « De dilectione Dei et proximi ». Le Père Ferdinand Dölle, O.F.M., pour des raisons de critique interne, l'attribuait à un franciscain nommé Helvicus, mort en 1252, qui fut lecteur de théologie dans les maisons d'étude de son ordre à Erfürt et à Magdebourg, et écrivit un petit livre sur les bienfaits divins, le « Denarius » ou « decachordum ». Grabmann a démontré depuis, pour des raisons de critique externe, l'impossibilité de soutenir cette position (17). Il étudie successivement plusieurs manuscrits (18) : l'un, le Cod. H. B. VIII Patres 66 de la Bibliothèque régionale Wurtembourgeoise de Stuttgart, ne donne pas d'indication pour l'auteur, mais permet d'affirmer l'existence de l'opuscule dès le début du XIVe siècle. Un second manuscrit, datant du XVe siècle, le Cod. I, fol. 280 de la Bibliothèque universitaire de Breslau, attribue le traité à un frère Helvicus sans mentionner d'ordre : « Incipit fratris Helwici lectoris de dilectione... » Un autre du XIVe siècle, le Cod. Vat. lat. 4,356, ne porte aucune mention d'auteur, mais ne nomme pas davantage le Christ

(17) Grabmann, dans *Divus Thomas* (Fribourg, 1927) pp. 401-410.

(18) Cod. H. B. VIII, Patres 66, Wurttembergischen Landesbibliothek-Stuttgart, fol. 1 r-49 v. Cod. I, fol. 280, Universitäts Bibliothek-Breslau, fol. 65 v-92 v. Cod. Vat. lat. 4.356, fol. 1 r-57 v (Vatican). Cod. 553, Bibliothèque du Chapître métropolitain de Prague, fol. 1 r-2 v.

Abbé, comme on le trouve dans les éditions subséquentes : par suite, l'opuscule n'est pas nécessairement « quelque pieuse élucubration de moine » comme le voulait Quétif-Echard. Il ressort donc de ces manuscrits que le « De dilectione Dei et proximi » existait au début du XIVe siècle et que son auteur, qui n'est pas nécessairement moine, est un certain frère Helvicus.

Or dans le *Stamser Katalog*, liste des écrivains dominicains établie vers 1315, se trouve mentionné avec ses deux ouvrages le frère Helvicus Theutonicus : « De eo quod est maximum. Item librum exemplorum ». La première œuvre citée est certainement notre traité, dont les premiers mots sont : « Magister, quod est mandatum maximum in lege? » ; la seconde est la traduction des cinq premiers livres de Konrad von Halberstadt L'accord du manuscrit de Breslau avec le *Stamser Katalog* dominicain prouve bien que l'auteur n'est pas le franciscain de Magdebourg. Les théories aristotéliciennes sur l'âme, la forme substantielle... exposées au chapitre XX du « De dilectione » mettaient, d'ailleurs, en garde contre une telle attribution. Les conclusions certaines de Grabmann sont donc les suivantes : le « De dilectione Dei et proximi » existait déjà aux environs de 1315, il a pour auteur un dominicain, frère Helvicus Theutonicus.

Si l'on veut pousser plus loin les recherches, on trouve deux dominicains susceptibles d'avoir écrit cet opuscule. Le premier Helvicus est un prieur de Strasbourg, élu le 9 avril 1248, qui mourut en 1253. Aucune difficulté venue du latin ou de la forme scolastique ne s'oppose à cette attribution, mais rien de positif ne décide en sa faveur. Le second est Helvicus von Germar, maître de lecture à Erfürt dans la première moitié du XIVe siècle ; il fut un des meilleurs spéculatifs de l'école d'Eckart et nous a laissé deux sermons, l'un sur la révélation divine intérieure, l'autre sur le fond des âmes. Leur comparaison avec l'opuscule ne donne pas d'appui sûr pour attribuer à leur auteur le « De dilectione ». C'est cependant cette dernière opinion qui a la faveur de Grabmann.

Celui-ci reconnait toutefois (19) que, depuis la parution de son premier article, cette position a contre elle un argument sérieux : H. Fischer a, en effet, découvert à la Bibliothèque Universitaire d'Erlangen, un nouveau manuscrit de l'opuscule : le Cod. 271 (Irmischer 429) fol. 105 v-128 r — manuscrit qu'il date de la fin du XIIIe siècle. Si cette estimation est exacte, l'auteur semble bien devoir être Helvicus de Strasbourg.

Les conclusions certaines et les hypothèses que nous venons de

(19) GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben Abhandlungen zur Geschischte der Scholastik und Mystik*, Band II, pp. 576-585.

rapporter d'après les données de critique externe, peuvent être rapprochées d'observations intéressantes faites par Richard Egenter d'après la critique interne (20). Selon lui, le traité a été rédigé après le milieu du XIII[e] siècle : ce qui le prouve, c'est sa dépendance au moins médiate de saint Thomas, ce sont aussi ses citations d'œuvres d'Aristote inconnues auparavant dans le monde théologique (21). D'autre part, il serait difficile de reculer la date de composition de plus de dix ans après la mort de saint Thomas, survenue en 1274 : car l'auteur cite encore le « Liber de causis » comme écrit d'Aristote (22) ce que ne faisaient déjà plus saint Thomas, saint Bonaventure et saint Albert le Grand. Grabmann pense que cet argument n'est pas péremptoire, car longtemps après saint Thomas cet écrit a été attribué au Stagirite. La seconde raison donnée par Egenter en faveur de cette date est plus convaincante : on ne trouve dans le « De dilectione » aucune citation explicite des trois docteurs mentionnés ci-dessus, tandis que les auteurs du XIII[e] siècle jusqu'à saint Bernard, Hugo et Richard de Saint-Victor sont fréquemment cités, fait qui s'expliquerait difficilement si l'opuscule était de beaucoup postérieur à saint Thomas.

Si nous joignons ces données de critique interne, et surtout la dernière, aux conclusions certaines de Grabmann, et si nous tenons compte de la découverte, importante au point de vue chronologique, du manuscrit d'Erlangen, nous pencherons pour l'attribution du traité au prieur de Strasbourg. Cette solution a l'avantage de respecter les résultats de la critique externe, en particulier l'existence du manuscrit d'Erlangen à la fin du XIII[e] siècle. Elle s'accorde également avec les déductions d'Egenter : le prieur de Strasbourg, mort en 1263, a pu écrire son traité après 1250 ; d'autre part, les raisons invoquées pour fixer la date de l'opuscule avant 1284 sont respectées si celui-ci a été écrit avant 1263 : on comprend même mieux pourquoi Helvicus n'a pas cité dans son ouvrage Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin encore vivants à l'époque où il écrivait. On s'étonnera peut-être que saint Thomas ait exercé une influence sur cet écrit avant d'avoir produit tous les fruits de son génie. L'objection est sérieuse. Qu'on se garde, toutefois, d'oublier l'impression que produisit à Paris, entre 1252 et 1259, l'enseignement de ce grand Docteur et de prendre pour un thomiste rigide l'auteur du « De dilectione ». L'attribution de ce traité au prieur de Strasboug

(20) Egenter, *Gottesfreundschaft*, pp. 167-200.

(21) Libri Meteorum, 1 de Anima, 1 de Plantis, de animalibus, de sensu et sensato, de somno et vigiliis, de morte et vita.

(22) Liber de Causis : D. D. (de dilectione Dei) ch. XXI, p. 250, a ; D. E. (de dilectione : de decem gradibus amoris) 6o fons 5, p. 259, b.

n'étant pas une certitude mais une simple hypothèse, nous nous contenterons d'ailleurs dans la suite de l'exposé de désigner l'auteur de l'opuscule sous le nom que lui donne le Stamser Katalog : Helvicus Theutonicus.

Helvicus d'après son œuvre

Si les données historiques ne nous permettent pas de déterminer avec certitude l'identité d'Helvicus Theutonicus, la lecture du « De dilectione » peut cependant nous fournir sur sa formation intellectuelle et ses procédés d'exposition quelques indications. Celles-ci nous aideront dans la suite à mieux comprendre pourquoi saint Jean de la Croix a étudié cet opuscule et comment il l'a utilisé.

Il n'est pas nécessaire d'avoir fréquenté longtemps ce petit traité pour se rendre compte de l'érudition de son auteur dans les domaines théologique, philosophique et littéraire.

Dans son ouvrage, Helvicus se révèle théologien d'une vaste culture scripturaire et patristique, bien au courant des auteurs de son temps. Ce n'est pas seulement à l'Evangile ou même au Nouveau Testament, souvent utilisé (y compris les épîtres de Jacques, de Pierre, de Jean et d'Apocalypse), qu'Helvicus emprunte ses citations d'Ecriture : c'est à toute la Bible. Les livres poétiques et sapientiaux sont abondamment cités, surtout les Psaumes et les Proverbes, puis le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste et la Sagesse, de même les livres prophétiques, en particulier Isaïe, Ezéchiel, Jérémie, Osée, mais on rencontre aussi Sophonie, Daniel, Amos, Habacuc et Zacharie (23). Les citations de la Genèse et du Deutéronome sont assez nombreuses. Parmi les livres historiques ceux de Tobie et des Rois reviennent le plus souvent, ceux d'Esther et des Machabées à plusieurs reprises ; Néhémie, Ruth et les Paralipomènes ne sont cités qu'une fois (24). Les textes sont pris tantôt dans leur véritable sens, tantôt au sens accommodatice. Ils servent à amorcer un développement, à appuyer une affirmation ou à illustrer un argument. C'est ainsi que l'opuscule est un commentaire du passage de saint Matthieu : « Magister, quod est mandatum maximum in Lege?... Hoc est maximum et primum mandatum », et que les chapitres XVIII à XXIV sur la manière d'aimer Dieu expliquent les diverses formules de la loi d'amour « ex toto corde, ex tota anima, ex

(23) Sophonie I, 18 ; D. D. ch. VII, p. 241, a. Daniel IX, 23 ; D. E. 8°, p. 261, b. Amos III, 3 ; D. P. (de dilectione proximi) ch. IV, p. 271 b. Habacuc II, 15 ; D. P. ch. V, p. 274, b. Zacharie XII, 12 ; D. P. ch. IX, p. 282, b.

(24) Néhémie, D.E. 7°, p. 260, b. Ruth I, 17 ; D. P. ch. IX, p. 282, b. II Paral., D. P. ch. IX, p. 282, b.

tota mente, ex totis viribus, ex tota virtute, ex tota fortitudine ». Ailleurs la parole du Christ ressuscité : « Vade, dic *fratribus* meis... » (25) prouve que son amitié à notre égard reste la même depuis son entrée dans la gloire. Enfin, les mots de Tobie aveugle : « In tenebris sedeo et lumen caeli non video » (26) sont mis sur les lèvres de ceux qui se trouvent par leurs œuvres hors de la lumière de la charité et ne la voient pas chez les autres.

Cette floraison scripturaire est doublée d'une forte documentation patristique. Helvicus cite saint Augustin dans la plupart des chapitres de son ouvrage et souvent plusieurs fois au cours du même chapitre. Il utilise fréquemment saint Grégoire et, de temps à autre, le Pseudo-Denys et saint Jérôme. Plusieurs fois, il fait appel à l'autorité de saint Jean Damascène sans donner son texte (27) et, ici ou là, il cite Origène, saint Ambroise et saint Isidore (28). Mais l'auteur ne se borne pas aux écrivains anciens, il a étudié et met largement à contribution les auteurs de son époque, nous donnant de beaux extraits d'Anselme, de saint Bernard, d'Hugues (29) et de Richard de Saint-Victor. On ne saurait donc mettre en doute la solidité de la formation théologique d'Helvicus.

Il se fait aussi remarquer par ses connaissances philosophiques et même scientifiques. Du point de vue psychologique, il nous donne une analyse détaillée de l'amour, distinguant l'amour de concupiscence avec ses antécédents, les mouvements qui l'accompagnent (ch. III) et les effets qui le suivent (ch. IV), de l'amour d'amitié (ch. V), puis, montrant comment se retrouvent en Dieu, d'une façon éminente, toutes les raisons qui fondent entre les hommes cet amour d'amitié : conformité de nature, présence mutuelle, bienfaisance, amabilité, consanguinité, fidélité (ch. IX-XIV). Sa science psychologique n'est pas seulement spéculative, elle est aussi pratique : après un exposé détaillé de l'amour du prochain, Helvicus ramasse en un court chapitre (30) toute une série de remèdes contre les obstacles qui s'y opposent. Nous retrouvons là le directeur d'âmes dont les conseils autorisés nous avaient précédemment appris comment aimer Dieu « ex totis viribus » et « ex tota fortitudine » (31). Psy-

(25) Jo. XX, 17 ; D. D. ch. XIV, p. 245, b.

(26) Tob. V, 12 ; D. P. ch. VII, p. 279, a.

(27) p. ex. : D. E. 7°, p. 260, a ; D. P. ch. III, p. 269, b ; D. P. ch. VII, p. 277, a.

(28) Origène, D.P. ch. II, p. 268, a. Ambroise, D.E. 6°, fons 3, p. 258, b. Isidore, D. E. 10°, p. 265, a ; D. P. ch. XI, p. 283, b.

(29) p. ex. : Anselme, D. D. ch. II, p. 236, a : citation de 15 lignes. Hugues de S. Victor, D. D. ch. III, p. 238, a : citation de 11 lignes.

(30) D. P. ch. X, p. 283, a.

(31) D. D. ch. XXII, p. 250, a ; et ch. XXIV, p. 252, a.

chologue de valeur, Helvicus connaît aussi les philosophes. Parmi eux Aristote occupe par l'abondande des citations la place que tenait saint Augustin parmi les Pères de l'Eglise. Notre auteur connaît surtout sa métaphysique et ses traités de sciences naturelles : il cite avec références l' « Elenchus », la « Métaphysique », le « De anima », l' « Ethique », les « livres des Météores », le « De caelo et mundo » (32); il énumère les livres « De plantis » (33), « De animalibus », « De sensu et sensato », « De somno et vigilia », « De morte et vita » (34); la plupart du temps, il donne le texte avec la simple mention de l'auteur. Il cite aussi assez fréquemment Boèce, auquel il emprunte sa définition de la béatitude : « Status omnium bonorum aggregatione perfectus », une fois le Maître des Sentences (35), et, de temps à autre, Sénèque. On trouve également sous sa plume quelques citations de « Laelius le philosophe » et de Porphyre (36). On doit donc s'accorder pour reconnaître au savant dominicain une culture philosophique en rapport avec sa science théologique.

Complétant heureusement l'une et l'autre, ses extraits des classiques latins, prosateurs comme Salluste, Sénèque (37), et poètes, achèvent de nous convaincre de l'érudition théologique, philosophique et littéraire d'Helvicus Theutonicus.

La science d'un auteur n'est pas tout : il est intéressant de savoir comment elle est exposée. En ce domaine, la lecture de l'opuscule nous révèle une parfaite clarté. Les divisions et subdivisions sont nettement marquées, dès le premier chapitre de l'ouvrage nous en avons l'évidence : après avoir cité le précepte de la charité, Helvicus explique comment il est le plus grand des préceptes, c'est-à-dire « grand », « plus grand » et « le plus grand », puis comment il est le premier : il l'est dans trois ordres : dans l'intention de celui qui

(32) Aristote : Elenchus, D. E. 6° fons 2, p. 258, a. Métaphysique, D. E. 6° fons 4, p. 259, b. Livre 7, D. P. ch. VII, p. 278, a. Livre 9, D. D. ch. XVIII, p. 248, b. Livre 11, D.D. ch. XXII, p. 251, a. De Anima : D. D. ch. XXI, p. 250, a. Livre 1, D. P. ch. VIII, p. 280, a. Livre 3, D. E. 6° fons 4, p. 259, b. Ethica : D.E. 6° fons 4, p. 259, b. D.P. ch. V, p. 272, b. D.P. ch. VI, p. 275, b. Liber Meteorum : D.E. 6° fons 1, p. 257, a. Livre 2, D. E. 6° fons 1, p. 257, a. Livre 4, D. E. 6° fons 1, p. 257, b. De Caelo et Mundo, livre 2 : D. P. ch. III, p. 269, a.

(33) D. E. 6° fons 2, p. 258, a.

(34) D. E. 6° fons 2, p. 258, b.

(35) Boèce (De consolatione, III, 2) D. P. ch. III, p. 271, a; Maître des Sentences, D. P. ch. IV, p. 272, a.

(36) « Laelius », D. P. ch. II, p. 268, a; D. P. ch. IX, p. 283, a; Porphyre, D. P. ch. IV, p. 271, a.

(37) Salluste, D.D. ch. XIII, p. 243, b; Sénèque, D.D. ch. VIII, p. 241, b; ch. XI, p. 242, b, etc...

l'a ordonné, dans l'ordre de la nécessité et dans celui de la dignité. Ces deux derniers points contiennent à leur tour l'un quatre, l'autre trois subdivisions. La brièveté de ce chapitre suffit à nous montrer que les moindres détails du texte sont insérés dans un plan minutieusement étudié. Malheureusement l'auteur a un peu le défaut de sa qualité et l'abus des divisions et subdivisions donne parfois à l'exposé une certaine raideur. Certes les beaux passages ne manquent pas et l'on trouve, çà et là, quelques envolées (38), mais on peut regretter qu'elles n'aient pas été plus nombreuses.

Le style se ressent de cette schématisation. Les « primo, secundo, tertio... », l'apparition répétée de « item » au début des phrases tiennent lieu de transition entre les divers points. Les citations de l'Ecriture, des Pères, des auteurs classiques, sont introduites par la simple mention du livre ou de l'écrivain. De plus, certains procédés ont un caractère factice qui étonne actuellement : un chapitre est consacré à prouver la consanguinité entre Dieu et nous dans les trois lignes descendante, ascendante et collatérale (39). Enfin, le commentaire de certains passages entraîne parfois l'auteur dans de longues digressions d'un intérêt restreint. Il faut prendre garde, toutefois, d'exagérer ou de se laisser impressionner outre mesure par ce qui n'est, somme toute, que la contre partie d'une qualité réelle, la clarté.

Celle-ci ne se trouve pas seulement dans le plan adopté par l'auteur, on doit aussi reconnaître de la part de ce dernier un réel effort pour se mettre à la portée du lecteur : ici, il lui indique que Dieu, étant d'un ordre différent, n'est pas comparable aux autres biens de la façon dont mille pièces d'or peuvent être comparées à une seule (40); là, il prend l'exemple de l'homme qui va au cabaret pour le plaisir de boire, non pour le vin lui-même, afin d'expliquer que nous ne devons pas aimer la béatitude plus que Dieu qui nous la donne (41); plus loin, pour nous faire comprendre les aptitudes plus ou moins grandes des créatures à la vision de Dieu, il indique les diverses raisons pour lesquelles une pierre, un petit chien avant l'âge de neuf jours, un homme endormi, un aveugle et une taupe ne voient pas la lumière du soleil (42) : on ne peut guère être plus concret !

En résumé, la lecture du « De dilectione » nous fait découvrir en Helvicus Theutonicus un érudit, à la fois théologien, philosophe

(38) p. ex. : « O Judaei... », D. D. ch. XIV, p. 245, b ; « O quam efficaciter... » D. P. ch. V, p. 275, a ; D. P. ch. XI, p. 283, b.

(39) D. D. ch. XIII, p. 243, b.

(40) D. D. ch. II, p. 237, a.

(41) D. D. ch. III, p. 239, a.

(42) D. D. ch. XXVII, p. 253, b.

et littérateur, dont l'exposé, bien ordonné et souvent concret, mais divisé et subdivisé à l'excès, manque parfois de souplesse.

Helvicus et saint Jean de la Croix

Lorsqu'on quitte le « De dilectione Dei et proximi » pour lire la « Nuit Obscure », le « Cantique spirituel », ou la « Vive Flamme d'amour », on s'étonne que leur auteur ait utilisé cet opuscule : on est saisi, au premier abord, par la différence entre le ton d'Helvicus et le style vivant de saint Jean de la Croix. Cependant, si l'on fait abstraction du style de l'opuscule pour ne s'arrêter qu'à son contenu, il est relativement aisé de découvrir entre Helvicus et saint Jean de la Croix une certaine parenté spirituelle. Ce serait trop simple, en effet, de se figurer que le docteur mystique se soit servi de cet opuscule uniquement par ce qu'il le croyait être de saint Thomas : cette erreur dont il n'était pas responsable, l'a probablement porté à lire ce traité, mais il faut chercher plus profondément la raison pour laquelle il s'en est servi : n'y a-t-il pas une affinité entre les deux auteurs, une correspondance faite d'éléments divers qui créent entre eux un climat commun ?

En lisant le « De dilectione », saint Jean de la Croix entrait en contact avec un auteur qui, comme lui, connaissait à fond l'Ecriture Sainte et en parsemait ses œuvres. Il se rencontrait aussi avec quelqu'un qui avait puisé dans la tradition patristique aux sources où lui-même avait été chercher. Ainsi, plusieurs fois dans le cours de l'ouvrage, il trouvait des citations du Pseudo-Denys et très souvent des citations de saint Augustin : tous deux avaient étudié chez le premier l'amour divin et sa théorie des hiérarchies (43) ; ils avaient retenu du second la division pratique des trois facultés de l'âme, mémoire, intelligence, volonté (44), et cité à plusieurs reprises les mêmes livres (45). Les textes de saint Augustin, d'Helvicus (46) et de saint Jean de la Croix sur le centre de l'âme appartiennent à la même tradition spirituelle. Il est particulièrement intéressant de comparer l'exposé d'Helvicus sur ce sujet avec le commentaire du vers de la Vive Flamme :

> « De mi alma en el más profundo centro !
> De mon âme au centre le plus secret » (47).

(43) Helvicus, D. E. 10°, p. 265, a ; Jean de la Croix, C. S. (Cantique Spirituel) str. II, 3 ; N. O. II, 12/3.

(44) D. D. ch. XXII, p. 250, a.

(45) p. ex. *Confessions* : Helvicus, D. P. ch. III, p. 270, a ; D. P. ch. V, p. 273, a ; Jean de la Croix, C. E. IV, 1 ; V, 1.

(46) Helvicus, D.P. ch. 1 ; saint Augustin, in Ps. IX, n. 15, P.L. XXXVI, col. 124 ; epistola LV, n. 18, ch. 10. P.L. 33, col. 212-213.

(47) *Vive Flamme*, str. I, 9-14.

Les comparaisons du feu et de la pierre tendant vers leur lieu, les termes de « sphère » et de « centre » se trouvent dans l'un et l'autre, ainsi que le principe selon lequel l'âme n'atteint son centre et l'amour son lieu que dans la patrie céleste.

Helvicus avait encore adopté la division tradititionnelle de la vie spirituelle, distinguant les « incipientes, proficientes » et « perfectos » (48) comme Jean de la Croix les « principientes, aprovechados » et « perfectos ». Son étude psychologique et théologique de l'amour, faite minutieusement, intéressait sans doute celui-ci au plus haut point : car si le domaine propre de saint Jean de la Croix n'est pas, comme l'a noté M. Maritain (49), le savoir spéculatif mais la science pratiquement pratique, ce n'est pas qu'il néglige celui-ci : bien au contraire, loin de s'en écarter, il le suppose et le dépasse. Nous pouvons donc légitimement penser que le docteur mystique a lu avec attention ce traité de la charité.

Au surplus, il s'y trouvait dans un climat philosophique qui ne lui était pas inconnu : suffisamment proche de saint Thomas pour que son œuvre passât pendant plusieurs siècles pour être du docteur angélique, Helvicus suivait la théorie de la matière et de la forme (50) et avait beaucoup étudié Aristote dont saint Jean de la Croix citera les quatre éléments (51), sans y ajouter le « corpus quintum » comme le fait Helvicus au sixième degré d'amour (52).

Tous ces points communs créaient entre Helvicus et saint Jean de la Croix une certaine parenté spirituelle qui nous aide à comprendre l'intérêt que ce dernier a porté au « De dilectione Dei et proximi ».

Les deux échelles d'amour

Saint Jean de la Croix a même porté plus que de l'intérêt à l'opuscule d'Helvicus, puisqu'il nous dit lui-même avoir emprunté à ce traité sa classification de l'amour en dix degrés. Tous ne s'entendent pas sur l'importance de cet emprunt (53). Pour certains, saint Jean de la Croix n'aurait pris à Helvicus que les noms des dix degrés

(48) D. D. ch. II, p. 236, a ; D. P. ch. VIII, p. 280, b ; D. P. ch. XI, p. 283, b. Il ne s'ensuit pas nécessairement que ces termes aient exactement la même signification chez les deux auteurs.

(49) *Les degrés du savoir*, 3e éd , Paris, 1940, ch. VIII, § 2, particulièrement pp. 628, 631-633.

(50) D. P. ch. IV, p. 271, b.

(51) C. S. IV, 2.

(52) D. E. 6°, p. 256, a — voir aussi D. D. ch. XVI, p. 246, b.

(53) Les diverses opinions rapportées ici le sont d'après des conversations privées.

et en aurait fait un commentaire sans rapport avec celui du « De dilectione ». Pour d'autres, au contraire, il aurait inséré dans la « Nuit Obscure » les degrés d'amour d'Helvicus en y faisant entrer tant bien que mal des éléments de sa propre doctrine : les dix degrés de l'opuscule lui auraient ainsi fourni un développement tout fait qu'il aurait plaqué dans son exposé en guise d'explication du vers :

Por la secreta escala disfrazada.

Il serait dès lors inutile d'attacher quelque importance à ce commentaire dénué de valeur sanjuaniste.

Les tenants de cette seconde position paraissent avoir une idée assez médiocre du génie de saint Jean de la Croix : le fait pour un auteur d'intercaler dans ses ouvrages de larges extraits de la doctrine d'un autre, sans se l'être assimilée, est un plagiat ; ce serait, du reste, le seul exemple de ce genre dans l'œuvre du docteur mystique. De plus, les partisans de ces deux positions nous semblent céder à un réflexe de peur. Les uns, minimisant l'influence d'Helvicus, admettent la valeur sanjuaniste du commentaire de l'échelle d'amour. Les autres reconnaissant la dépendance du commentaire, nient qu'il faille y chercher la doctrine du docteur mystique. Tous craignent pratiquement de diminuer saint Jean de la Croix en reconnaissant ses sources. Or saint Thomas a-t-il été moins grand parce qu'il a été l'héritier de diverses traditions intellectuelles et spirituelles, et n'est-ce pas en le replaçant dans l'histoire de la pensée théologique et en le comparant avec les Maîtres ou les écrits dont il a éprouvé l'influence, que nous sommes le plus à même d'apprécier son génie?

Saint Jean de la Croix ayant indiqué lui-même la source de son échelle d'amour, nous essaierons de voir de façon objective quels éléments il a puisés à cette source et comment il s'en est servi. Pour cela, nous ferons tout d'abord une analyse détaillée des deux échelles d'amour, pour laquelle il sera bon de se reporter aux textes d'Helvicus et de saint Jean de la Croix (54).

Saint Jean de la Croix commence le prologue de son échelle d'amour par des considérations personnelles sur la contemplation (P', a-c), puis, croyant suivre saint Bernard et saint Thomas (P', f), il distingue dix degrés par lesquels l'âme monte progressivement jusqu'à Dieu (I, a). Il ne nous dit pas comme Helvicus que cette distinction est plus morale que réelle (P, 2), mais, comme lui, il en trouve le fondement dans les effets de ces degrés (P, 4 ; P', e, f).

(54) Le lecteur que rebuterait cet examen quelque peu technique trouvera nos conclusions p. 38 sq. Cf. le *N.-B.* à la fin de l'article.

Sans reprendre à ce moment l'énumération qu'en donne Helvicus, il l'adopte cependant : chaque degré de l' « escala de amor » recevra, le moment venu, le même titre que le degré correspondant du pseudo-saint Thomas.

Par exemple le premier degré de celui-ci « Languere utiliter » est appelé par saint Jean de la Croix « enfermar provechosamente » (A, 1 ; I, b). Mais il y a ici plus qu'une ressemblance de titres car, si dans la « Nuit obscure » l'appel de l'épouse du Cantique est plus largement cité que dans le « De dilectione » (I, c « Conjuroos hijas de Jerusalén » ; A, 2), si la réminiscence de la guérison de la fille de Jaïre « infirmitas haec non est ad mortem » (A, 4) est complétée par le « sino para la gloria de Dios » (I, d), l'essentiel de ces deux éléments était déjà dans l'opuscule, comme s'y trouvaient aussi notées la langueur de l'âme vis-à-vis du péché et l'amertume qu'elle en éprouve (A, 3, 9) : par la comparaison du malade, saint Jean de la Croix développe ce second élément. Sans s'arrêter aux autres effets de cette heureuse maladie, ni au texte de saint Paul qui les introduit (A, 5-8, 10), il réserve pour le quatrième degré la seconde citation du Cantique (A, 11) et laisse de côté le vers d'un poète qu'il trouve chez Helvicus (A, 12) : c'est le sort qu'il réservera à toutes les citations poétiques du traité. Tout au plus pourrait on voir dans les mots « muda el color primero » (I, g) une réminiscence de ce vers. Le texte du psaume LXVII, 10, donné mot à mot par le docteur mystique, fournit ensuite aux deux auteurs l'occasion d'affirmer la nécessité de la grâce pour que l'âme parvienne à ce degré (A, 13, 14 ; I, h, i). Lorsque nous aurons encore noté qu'il est, selon Helvicus, celui de l'âme qui commence à aimer Dieu (A, 3) et, selon saint Jean de la Croix, le premier degré pour aller à Dieu (I, j), nous aurons l'impression qu'il y a chez le second beaucoup d'éléments qui se trouvaient déjà chez le premier. Matériellement c'est exact, toutefois, si nous examinons plus attentivement la pensée des deux auteurs, nous nous apercevons qu'Helvicus parle du tout premier début de la vie spirituelle, par exemple de l'état qui suit le péché mortel (A, 4), alors que saint Jean de la Croix parle de la vie contemplative. Sans examiner ici (55) ce dernier élément, notons déjà que sous le couvert de mots, de citations et d'images semblables se cachent deux moments différents de la vie spirituelle.

Du second degré d'Helvicus « quaerere incessanter », saint Jean de la Croix a aussi gardé un certain nombre d'éléments. Après l'énoncé du titre « buscar sin cesar », il fait allusion à la première ci-

(55) Réservant à plus tard l'étude de la nature des degrés d'amour et de leurs rapports avec l'itinéraire spirituel sanjuaniste, nous n'y ferons allusion ici que dans la mesure où cela sera strictement nécessaire.

tation du Cantique (B, 4 ; II, b) pour reprendre explicitement la seconde (B, 6 ; II, c) et le verset du psaume 140 qui la suit « Buscad siempre la cara de Dios » (B, 7, ; II, e). Il passe ensuite directement à la troisième condition de la recherche de Dieu qui est pour lui essentielle — ne s'arrêter en aucune créature avant d'avoir trouvé l'époux (II, f) — et l'illustre de deux exemples, l'un personnel, celui de l'épouse du Cantique ne s'arrêtant auprès des gardes que le temps de les interroger (II, g), l'autre emprunté au « De dilectione », celui de Marie-Madeleine reprenant immédiatement la recherche du Seigneur après la réponse des anges (B, 15, 16 ; II, h). Helvicus rompt alors la trame de ses degrés puisqu'il fait déjà l'âme rencontrer celui qu'elle cherche : Marie se retournant voit Jésus, l'épouse après avoir quitté les gardes trouve son bien-aimé (B, 17, 18). Saint Jean de la Croix qui a fait allusion au texte du Cantique qui précède cette dernière citation (II, g), n'a pas cet illogisme apparent mais donne une description très personnelle de l'âme arrivée à cet état (II, i-l) ; bientôt une nouvelle purification dans la nuit (II, n) l'élève au troisième degré d'amour « obrar y no faltar ».

Cette fois encore, après l'énoncé du titre, saint Jean de la Croix laisse de côté le texte de saint Grégoire (C, 2), mais conserve celui du psaume 111 : « Bienaventurado el varón que teme al Señor... » (C, 3 ; III, b) et la remarque qui l'accompagne : si la crainte produit ce désir, que fera l'amour lui-même (C, 4 ; III, c)? Il abandonne ensuite les réflexions d'Helvicus sur la crainte (C, 5-10) pour ne retenir que le point qui l'intéresse : en cet état l'âme considère « las obras grandes... por pequeñas, las muchas por pocas, el largo tiempo... por corto » (C, 11 ; III, d) et cela « por el incendio de amor en que ya va ardiendo » (C, 12 ; III, e). Puis il remplace la maxime de saint Bernard du « De dilectione » (C, 13) par l'exemple concret de Jacob auquel sept années supplémentaires de services paraissaient peu de chose en raison de son amour (III, f), et indique la souffrance qui naît en l'âme du peu qu'elle fait pour Dieu (III, h) et la joie qu'elle aurait de pouvoir souffrir mille morts pour Lui (III, i) : ceci dépasse de beaucoup la comparaison froide et abstraite de l'opuscule :

« Si punctus ad omnia haberet concupiscentiam ad quae habet potentiam, non reputaret multas de se fluentes centum vel mille lineas cum habet potentiam ad infinitas » (C, 15).

Sans s'arrêter aux citations de Sénèque, saint Bernard, saint Augustin et saint Grégoire (C, 18, 20, 21, 27), le docteur mystique affirme, contrairement à Helvicus (C, 24), que l'âme est alors très humble, éloignée de la présomption et il explique pourquoi (III, k, n).

Suit le quatrième degré « sustincre infatigabiliter », « sufrir sin fatigarse ». Pour la première fois, saint Jean de la Croix emprunte au pseudo saint Thomas un texte de Père : ce texte est de saint Augustin, un de ses auteurs préférés (PL 38, sermo 70, cap. 3, col. 44). Pour l'illustrer il applique à l'amour souffrant le verset du Cantique cité par Helvicus au premier degré (A, 11) : « Pon me como señal en tu corazón, como señal en tu brazo » (IV, c). Puis, laissant à Helvicus ses considérations sur le petit nombre de ceux qui vont jusqu'à mourir pour le Christ (D, 3-6), il brosse en quelques traits un rapide tableau de l'âme au quatrième degré : sujétion de la chair, pureté d'intention, sollicitude pour Dieu (IV, e, h.). Vient alors la belle prière de l'âme à son Dieu (IV, i-k). Saint Jean de la Croix, comme Helvicus, note ensuite l'élévation de ce degré (D, 6 ; IV, l) et les visites que Dieu fait alors à l'âme, selon le mot de Jérémie : « Acordadome he de ti... cuando me seguiste in desierto » (D, 8, 9 ; IV, n-p). Il termine en expliquant ce qu'est, spirituellement parlant, ce désert (IV, q). Remarquons en passant la différence de ton entre les deux degrés mis en parallèle : il n'y a pas chez Helvicus de passage dont le ton approche celui de la prière de l'âme à Dieu ou de cette phrase :

« el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle » (IV, o).

Au cinquième degré apparaît l'amour impatient : « appetere impatienter », « apetecer y codiciar impacientemente ». Helvicus en donne une analyse intéressante et l'applique à l'âme qui « bolismum patitur summi boni » (E, 3-8; 9). Saint Jean de la Croix décrit seulement l'état de cette dernière. Tous deux ont indiqué la force de cette impatience d'amour (E, 9 ; V, b) et la défaillance de l'âme en son désir « codicia y desfallece mi alma a las moradas del Señor » (E, 10, 11 ; V, c, d); ils ont également introduit le texte de Rachel « Da me hijos ; sino, yo moriré » (E, 12 ; V, f). Mais tandis que saint Jean de la Croix s'en sert pour appuyer son affirmation « el amante *no puede* dejar de ver lo que ama o morir » (V, e), Helvicus se contente de dire que l'âme *menace* de quitter la vie si elle n'obtient ce qu'elle désire (E, 15), ce n'est donc pas pour elle une nécessité, si bien qu'on ne peut pas soutenir que le cinquième degré du « De dilectione » doive nécessairement s'entendre du même état que celui décrit par saint Jean de la Croix, l'impatience de l'âme dans la période qui précède les fiançailles spirituelles. Helvicus a seulement donné les caractéristiques générales de l'amour impatient, valables certes pour ce dernier cas, mais susceptibles d'être appliquées à des impatiences d'amour moins élevées. La suite de son exposé achève d'une façon assez jolie la comparaison de Rachel (E, 16-19), tandis

que saint Jean de la Croix complète sa description en comparant l'âme aux chiens affamés qui parcourent la cité de Dieu (V, g).

Helvicus a gardé cette comparaison pour le sixième degré (F, 3) « currere velociter », en espagnol « correr ligeramente ». Saint Jean de la Croix introduit à ce moment un texte d'Isaïe (VI, c-d) et s'il reprend ensuite deux versets de psaumes cités par Helvicus (F, 5, 8 ; VI, e, h), il ne s'attarde pas à le suivre dans toutes ses digressions. Est-ce le trop grand désir de montrer à son lecteur la vanité des créatures ? Il est difficile de le dire. Toujours est-il qu'Helvicus, après avoir conseillé de courir vers le Créateur sans s'attarder à ses créatures (F, 4), consacre à leur description un texte trois fois plus long que celui des cinq premiers degrés réunis : de longs développements bourrés de divisions et de citations font successivement défiler devant le lecteur la quinte essence, les quatre éléments, puis le « mixte » qu'ils composent, le végétal, la substance sensible, l'animal raisonnable, l'ange : la conclusion de tout cet excursus est cependant un plus grand désir de Dieu chez l'âme. Saint Jean de la Croix ne s'est pas embarrassé de toute cette littérature : il a seulement noté la cause de cette « ligereza en amor » à savoir la dilatation de la charité dans l'âme (VI, g), puis il a passé au degré suivant « audere vehementer, atrever con vehemencia ».

Le septième degré n'a pas dans le « De dilectione » la même longueur que le précédent mais occupe cependant trois colonnes de l'édition de Parme. Il contient un exposé assez intéressant sur les trois puissances de l'âme raisonnable : concupiscible, irascible et raisonnable (G, 2), auxquelles correspondent l'amour, l'audace et la science. Helvicus insiste sur les réactions de l'appétit irascible en face des appréhensions de l'intelligence : il donne une analyse détaillée de la crainte, puis arrive à la charité qui met dehors cette crainte pour ne s'attarder qu'aux aspects réconfortants de notre connaissance de Dieu. De beaux textes d'Ecriture sont alors cités (G, 7 sq) et l'exemple de Joseph pardonnant à ses frères introduit heureusement les trois conditions qui permettent à l'âme en prière une légitime audace : il faut qu'elle entende le Christ lui rappeler qu'il est son frère et qu'il lui a accordé le pardon ; qu'elle voie Jésus la regarder, se tourner vers elle pour l'étreindre; qu'elle sente enfin les lèvres de Jésus distillant la myrrhe s'approcher de ses propres lèvres. Comme l'épouse du Cantique, elle peut alors s'écrier : « Osculetur me osculo oris sui » (G, 23, 24). De ce long et intéressant développement, saint Jean de la Croix a retenu divers éléments. Dans une brève analyse de l'amour audacieux, il reprend une partie de la citation de saint Bernard par laquelle terminait Helvicus (VII, b : G, 26), l'explication de l'audace de l'âme par la faveur divine (G. 6 ; VII, c) et le mot de saint Paul « caritas omnia sperat » (G, 7 : VII, d).

Il ajoute alors l'exemple de Moïse priant Dieu de le rayer du livre de Vie s'Il ne pardonnait pas au peuple (VII, e) et note que l'âme obtient de Dieu tout ce qu'elle lui demande avec goût, selon le verset du psaume « Deleitate en Dios, y darte ha las peticiones de tu corazón » (VII, f, g). Aussi s'enhardit-elle jusqu'à Lui redire ce verset du Cantique, cité en latin par les deux auteurs : « Osculetur me osculo oris sui » (G, 24 ; VII, h). Comme son prédécesseur, saint Jean de la Croix remarque bien qu'une telle demande serait imprudente si l'âme la faisait présomptueusement (G, 27 ; VII, i) : elle risquerait, faute d'humilité, de tomber des degrés déjà atteints (G, 27 ; VII, j). Ainsi, sans alourdir son texte des éléments spéculatifs contenus dans le « De dilectione », saint Jean de la Croix a cependant emprunté à l'opuscule la plupart des éléments du septième degré d'amour, se réservant d'en faire une synthèse vivante et personnelle.

Vient alors le huitième degré « stringere indissolubiter, apretar sin soltar ». Helvicus insiste sur son caractère élevé : ici, l'âme « una uni per amoris copulam sociatur » (H, 7), il indique ensuite trois sortes de « copula » : conjunctionalis, verbalis, carnalis, toutes inférieures à celle qui unit l'âme à Dieu (H, 10). Puis il distingue parmi les âmes arrivées à ce degré, celles qui y ont leur demeure (H, 14-19) et celles qui en sont seulement les hôtes. Ces dernières quittent le Christ par suite de leur tiédeur, de nécessités corporelles, ou provisoirement en vue d'un bien. C'est de cette dernière manière que nous devons, le cas échéant, quitter le Christ : « Sic rediturum exspectemus, et tunc sic recipiemus ». Saint Jean de la Croix, sans comparer ce degré aux précédents, sans se détourner du but pour examiner les diverses sortes de « copula », garde le texte du Cantique : « Hallé al que ama mi corazón y ánima, tuvele, y no le soltaré » (H, 17 ; VIII, b), et explique pourquoi l'âme ne peut demeurer constamment dans ce degré (VIII, c, d, *e*) comme Daniel auquel Dieu avait dit, selon la citation d'Helvicus : « Daniel esta sobre tu grado, porque eres varon de deseos » (Dan. X, 11 ; H, 13 ; VIII, f).

Suit le neuvième degré « ardere suaviter, arder con suavidad ». Helvicus commence par indiquer l'origine de l' « ardor » : la chaleur (I, 3 sq) dont il énumère les propriétés pour les appliquer à l'amour, chaleur de l'esprit, qui nous élève vers Dieu, nous sépare du corruptible, du transitoire, et réunit notre esprit à celui de Dieu. Helvicus note ensuite trois états possibles dans la vie spiritelle : tiédeur, froideur, chaleur, et les analyse. Dans ce dernier état, il distingue encore trois genres différents : chaleur, ferveur, ardeur. Enfin, comme il y a trois sortes de feu d'amour, il distingue aussi trois ardeurs d'amour : la première, celle des « poenitentes » comme Marie-Madeleine, est le fait de très peu d'âmes ; la seconde, celle des « progredientes in itinere bonae actionis », est aussi très rare : l'épi-

sode des disciples d'Emmaüs heureusement développé en offre un exemple suggestif ; la troisième, celle des « quiescentes in pace contemplationis » est le lot d'un petit nombre de contemplatifs parmi lesquels il faut ranger les apôtres : saint Grégoire dit. en effet, que le jour de la Pentecôte « per amorem suaviter arserunt » (I, 26, 27). Saint Jean de la Croix, cette fois encore, va à l'essentiel : il indique simplement que ce degré est celui des parfaits qui brûlent suavement sous l'opération du Saint-Esprit en raison de l'union qu'ils ont avec Dieu (IX, b. c, d) ; il trouve dans le texte de saint Grégoire cité par Helvicus une illustration de ce qu'il avance (PL 76, col. 1220, n. 1574 ; I, 27 ; IX, e). Puis, après avoir noté l'impossibilité de décrire ce qui se goûte en ce degré (IX, f, g) et averti son lecteur qu'il en dira quelque chose plus tard (IX, h), il arrive aussitôt au dixième degré qui n'est déjà plus de cette vie (IX, i) « similari totaliter, asimilarse totalmente ».

Fidèle à ses procédés analytiques, Helvicus distingue trois sortes de similitudes : similitude de proportion, similitude fondée sur une qualité commune, similitude provenant de la réception d'un être (J, 2 sq). La première existe par nature entre l'âme et Dieu à divers titres, que l'on considère en Lui les Personnes ou le Dieu créateur. La seconde, elle aussi, existe par nature entre l'âme et Dieu (bon, simple, non sensible, immortel), mais augmente avec les dons surnaturels. La troisième, la plus parfaite, est dûe à la réception de Dieu dans l'âme : elle commence ici-bas et a son achèvement dans la patrie : « Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est » (J, 23 sq). L'auteur note alors que l'assimilation par l'intelligence peut se faire entre deux êtres distants, tandis que l'assimilation par l'amour exige la présence mutuelle. La première est plus ou moins parfaite selon les qualités de celui qui reçoit (perfection de son être, stabilité, pureté) et la distance plus ou moins grande qui le sépare de celui qui est reçu. Dans la patrie, la mesure de l'amour est la même que celle de la connaissance ; alors « similitudo consummatur, cum anima secundum intellectum et affectum in Deo transformatur ». La plus élevée des pures créatures est dans cet ordre la Sainte Vierge : Helvicus cite à son sujet de beaux textes de saint Anselme et de saint Bernard. Au degré suprême, il y a le Christ. On regrette qu'Helvicus, arrivé au sommet de l'échelle d'amour, en vienne à désigner l'intelligence humaine du Christ, l'âme de Marie, et les divers chœurs des anges par les lettres de l'alphabet « a, b, c... j, k, l » ! On s'étonne qu'après avoir distingué dans son préambule dix degrés d'amour « per quos contingit a statu viae ad statum patriae scandere ordinate » (P, 3), il nous apprenne en terminant que seul le Christ parvient au dixième degré : « pro solo igitur *a* amore decimum gradum fecit ». De cette longue dissertation,

saint Jean de la Croix a conservé les idées suivantes : la vision est la cause de la similitude totale avec Dieu, selon le mot de saint Jean « Sabemos que seremos semejantes a el » (X, e, f ; J, 24) ; l'âme n'a pas une capacité semblable à celle de Dieu, mais tout ce qu'elle a lui est semblable (J, 56 ; X, g, h). Il garde aussi le texte de saint Matthieu « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » (J, 36 ; X, d), et cela pour bien marquer que la transition est directe entre le neuvième degré d'amour et la claire vision de Dieu : il n'y a pas de purgatoire pour les parfaits (X, b, c). En ce degré comme le note saint Jean de la Croix dans la conclusion qui suit (X, h), il n'y a plus rien de caché à l'âme en raison de la totale assimilation.

Laissant à plus tard l'examen des considérations bien sanjuanistes qui terminent l'échelle d'amour (X, j o), essayons après l'étude des détails de formuler quelques remarques plus générales au sujet des rapports entre le « De dilectione » et la « Nuit Obscure ».

Une première constatation s'impose : saint Jean de la Croix a trouvé dans l'opuscule de nombreux éléments de l' « escala de amor ». En effet, outre le titre des degrés, il en a retenu beaucoup de citations et diverses idées. Sur vingt-deux textes d'Ecriture explicitement cités par le docteur mystique, dix-sept se trouvaient déjà dans le « De dilectione ». Sur huit allusions à des passages scripturaires, cinq y avaient aussi leur place. Les deux textes patristiques donnés par saint Jean de la Croix avaient été également cités par Helvicus aux quatrième et neuvième degrés d'amour (D, 2 ; I, 27 — IV, b ; IX, e). Nous avons vu aussi que la citation de saint Bernard faite par ce dernier au septième degré avait été partiellement reprise par saint Jean de la Croix au degré correspondant (G, 26 ; VII, b). De plus, au cours de l'analyse comparative des deux échelles d'amour, nous avons relevé un certain nombre d'idées communes aux deux auteurs, notamment dans l'introduction, les quatre premiers degrés et le septième ; il n'en manque pas non plus au huitième et au dixième, elles sont plus rares au sixième et aussi au neuvième, saint Jean de la Croix n'ayant pas développé celui-ci. De tous ces points communs entre les deux auteurs, on doit conclure que saint Jean de la Croix a lu et étudié attentivement les pages du «De dilectione » intitulées « de decem gradibus amoris... ». Le fait que, contrairement à son habitude, le saint ait cité en latin (56) et sans les

(56) Sur l'usage du latin dans les citations scripturaires de saint Jean de la Croix, voir J. Vilnet, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, 1950, ch. II, pp. 42-45 : généralement, sauf dans la première rédaction du *Cantique spirituel*, le saint cite en castillan.

traduire, quatre textes d'Ecriture qui se trouvaient déjà chez Helvicus (A, 14; I, i — F, 8; VI, h — G, 24; VII, h — J, 36; X, d), nous porte à penser qu'il avait le traité sous les yeux en composant son échelle d'amour.

Devons-nous conclure pour autant à un manque d'originalité de sa part dans les chapitres qu'il y a consacrés? Nous ne le pensons pas. En effet, comme on l'a vu précédemment, saint Jean de la Croix a délibérément laissé de côté les citations de poètes, philosophes ou littérateurs contenues dans le « De dilectione ». Il n'a fait aucun cas des excursus de ce traité dans le domaine de la physique : rien ne subsiste aux sixième et neuvième degrés du circuit des créatures et des distinctions sur la chaleur. Enfin, il a omis les développements spéculatifs qui, dans les derniers degrés surtout, entravaient la marche de la pensée, et même bien des éléments pratiques qui n'étaient pas pour lui essentiels ou qu'il supposait déjà connus : au premier degré il n'a retenu qu'un effet de la maladie d'amour, au second il n'a rappelé qu'une condition de la recherche de Dieu.

Mais l'originalité de saint Jean de la Croix ne se manifeste pas seulement par des omissions : elle se révèle également par l'apport d'éléments personnels, l'assimilation parfaite de ceux qu'il emprunte et la ligne directrice qui soutient l'exposé. Degré par degré, nous avons noté les éléments nouveaux introduits par le docteur mystique : citations et exemples originaux pris dans l'Ecriture (Jacob servant sept années supplémentaires, Moïse priant Dieu de l'effacer du livre de Vie, texte d'Isaïe du sixième degré) et surtout idées personnelles que l'on découvre dans l'introduction et la conclusion, dans l'analyse des divers états de l'âme et dans les allusions à d'autres passages de ses œuvres (2e et 9e degrés). Est-il besoin d'ajouter que ce qui est commun aux deux ouvrages est dans la Nuit Obscure parfaitement assimilé? La chose est évidente lorsqu'une citation du premier se trouve dans le second appliquée à un autre état (A, 11; IV, c). Mais cela apparaît aussi lorsque les éléments communs sont au même degré chez les deux auteurs. Qu'on veuille bien, par exemple, relire, l'un après l'autre, le septième degré du « De dilectione » et celui de la Nuit Obscure : on reconnaîtra que saint Jean de la Croix s'est parfaitement assimilé les nombreuses données qui lui sont communes avec Helvicus. Ceci ne doit pas nous étonner : la lecture de l'opuscule ne lui a pas fait découvrir pour la première fois chacun des éléments qu'il en a retenus et il semble légitime de penser qu'un certain nombre d'entre eux, citations d'Ecriture et des Pères, notes distinctives de degrés d'amour, ne s'expliquent pas seulement parce que le saint les a trouvés dans l'opuscule, mais aussi parce que le travail, la vie d'oraison et l'expérience des âmes les lui

avaient fait connaître. On comprendrait mieux ainsi la facilité avec laquelle il a fait siens ces divers éléments.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, remarquons encore, et ceci paraît essentiel, que si les deux échelles d'amour aboutissent au même sommet, leurs points de départ sont différents : celle d'Helvicus embrasse toute la vie spirituelle, celle de saint Jean de la Croix la seule vie contemplative. Les caractéristiques des degrés de la première se retrouveront à l'état supérieur dans ceux de la seconde, mais cette différence au point de départ permet à saint Jean de la Croix d'élaguer le traité de son prédécesseur de tout ce qui est inutile ou déjà connu pour ne s'arrêter qu'à l'essentiel : l'ascension de l'âme vers son Dieu. Il n'y a pas d'hiatus entre ce que saint Jean de la Croix a en propre et ce qui lui est devenu personnel après avoir appartenu à Helvicus : le génie du saint et son âme mystique en ont fait à la fin de la *Nuit Obscure* un véritable petit traité de l'amour contemplatif dont le ton s'élève jusqu'aux hauteurs du *Cantique spirituel* et de la *Vive flamme d'amour*.

P. de Surgy.

N.-B. — Les lettres A, B, C,... J désignent les dix degrés d'amour du *De dilectione*, P. leur préambule, les chiffres I, II, III,... X les degrés de l'échelle d'amour de la Nuit obscure, P' le préambule de ceux-ci ; les lettres minuscules et les chiffres arabes sont des divisions secondaires appartenant à une synopse que le cadre de la revue n'a pas permis d'éditer.

LA CONTEMPLATION CHEZ LES GRECS ET AUTRES ORIENTAUX CHRÉTIENS [1]

IV. — LA CONTEMPLATION DE DIEU

I. — *Notions préalables*

Imperfection de la contemplation naturelle

La θεωρία φυσική est l'ascension de l'intelligence vers Dieu, non pas par des raisonnements mais par des intuitions de plus en plus spirituelles, grâce à une purification progressive qui est une spiritualisation progressive et un retour à la condition première de l'intelligence. Tout le long de la montée s'opère une série de dépouillements. Ceux ci sont énumérés souvent par nos auteurs. Prenons un des textes les plus clairs et peut-être le plus répandu dans les milieux d'ascètes orientaux ; les chapitres 55-57 du « De oratione de « Nil », c'est-à-dire d'Evagre. Ce qui s'appelle là oraison, c'est précisément la contemplation de Dieu, car « si tu es théologien, tu prieras vraiment ; et si tu pries vraiment, tu es théologien » (*ibidem*, c. 60). « Ce n'est pas parce qu'on aura atteint l'apatheia que pour autant l'on priera vraiment ; car on peut en rester aux pensées simples et se distraire à les méditer, et donc être loin de Dieu. — Et même si l'intelligence ne s'attarde pas dans les pensées simples, elle n'a pas par le fait même déjà atteint le lieu de l'oraison ; car elle peut être dans la contemplation des objets et s'occuper de leur *logoi*, lesquels encore qu'ils soient des expressions simples, néanmoins, en tant que considérations d'objets, impriment une forme à l'intellect et le tiennent à l'écart de Dieu. Même si l'intelligence s'élève au-dessus de la contemplation de la nature corporelle, elle n'a pas encore la vue parfaite du lieu de Dieu, car elle peut en être à la science des intelligibles et partager leur multiplicité ».

Dieu c'est l'infinie simplicité, la Monade, l'Hénade. La triade divine est par-delà le nombre (Evagre, *Cent.* VI, 10-13 ; cf. RAM, t. 15, 1934, p. 117), elle est « inquantitative », toute spirituelle et, ce qui revient au même, entièrement connaissable en soi comme en-

(1) Cf. RAM, 1950, p. 121.

tièrement connaissante ; elle est γνῶσις οὐσιώδης (cf. le νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote). La matière, elle, est inconnaissable, en tant que non être ; elle empêche la connaissance. Tout ce qui tient à elle : sensation, multiplicité, gêne la « contemplation véritable » et éloigne de Dieu. La γνῶσις τῶν ὄντων, en tant que γνῶσις, est spirituelle et contient un germe de science de Dieu ; elle fait connaître la « sagesse » du Créateur ; mais en tant que pragmatique, de par la pluralité des objets, elle est encore entachée d'ignorance, empêchée de distraction, appesantie de matérialité. « L'oraison est ἀπόθεσις νοημάτων » (*De oratione*, 70). « L'oraison est un état (κατάστασις) de l'intelligence, destructeur de toutes les pensées terrestres » (Evagre, *Cent. suppl.* 29).

Spiritualisation progressive

Tous les grecs sont d'accord pour exiger cette spiritualisation progressive. Mais dans l'ensemble et dans le détail, sous l'identité du vocabulaire (platonicien, stoïcien, mystérique), gît une diversité de sens qui va depuis un réalisme mystique outrancier chez Evagre jusqu'à un moralisme vide de substance chez un Gemistos Pléthon, en passant par le juste milieu, lui-même assez large, de l'orthodoxie spirituelle chez un Grégoire de Nysse ou un Maxime le Confesseur. Tâchons de donner un aperçu moyen qui puisse être signé de tous, au moins dans ce qu'il affirme.

ou assimilation progressive de Dieu

A la base, il faut mettre un principe gnoséologique : le semblable est connu par son semblable. Cette similitude doit à la fois exister préalablement, — en puissance ; et ne pouvoir se réaliser, passer à l'acte, que par la connaissance actuelle de l'objet. C'est pourquoi tient une si grande place dans la spiritualité orientale la doctrine de l'image et de la ressemblance. La distinction s'appuie sur *Gen.* 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Développée d'abord par saint Irénée (*Adv. Haereses*, 5, 6, PG 7, 1138 a ; 5, 16, 1167 c sv.) elle passe chez Clément d'Alexandrie, Origène et de là chez un grand nombre de spirituels grecs. Non pas chez tous cependant. D'aucuns, comme saint Athanase, Didyme, Grégoire de Nysse le plus souvent, les syriens en général, n'en tiennent pas compte. Cela ne fait d'ailleurs qu'une différence de vocabulaire. Tous admettent que le progrès spirituel consiste en une assimilation progressive à Dieu. C'est pourquoi se trouve si souvent citée la phrase de Platon; même chez les gens qui ne l'ont certainement pas lu (*Théétète*, 176 b) : « Il faut s'efforcer de fuir d'ici là au plus vite. La fuite c'est l'assimilation à Dieu, dans la mesure du possible. Et l'assimilation consiste à devenir juste et saint (ὅσιον)

avec prudence ». C'est là le salut, la σωτηρία au sens total, c'est-à-dire la restauration de l'homme dans l'intégrité de son être tel que Dieu l'a créé et voulu. Voilà le but auquel on va par la praxis, la theoria physica et la théologia : l'élimination des obstacles à la connaissance, la connaissance elle-même in fieri, et le parachèvement de la connaissance assimilatrice dans la vision de Dieu.

par la charité

Non pas que la connaissance suffise, abstraction faite de la charité. Tous, y compris Evagre (le P. Hausherr en affirmant le contraire dans *Orientalia Christiania Periodica*, I, p. 122 s'est trompé) assignent à la charité pour le prochain et pour Dieu un rôle suffisant pour sauver leur orthodoxie. Mais la contemplation comme telle, dont nous traitons ici, est affaire d'intelligence. Nous n'avons donc pas à parler directement de l'élément affectif. Disons seulement que sans la charité la connaissance de Dieu par « connaturalité » est elle-même impossible, parce que « Dieu est charité ». « Le premier et le principal des commandements c'est la charité, grâce à laquelle l'intellect voit la charité première, c'est-à-dire Dieu » (Evagre, *Lettre* 56, éd. Frankenberg. p. 605). Et pour bien comprendre les déclarations de ce genre, il convient de tenir présent que les Orientaux identifient tellement la charité avec la perfection qu'ils ne l'envisagent guère elle-même dans ses stades inférieurs : le concept de charité imparfaite leur paraîtrait presque contradictoire. Et c'est pourquoi ils n'en parlent guère que comme du but à poursuivre par la pratique de toutes les autres vertus. Ce but atteint, on possèdera du même coup la charité et la gnose (par exemple, Evagre, Lettre à Anatolios, PG 40 ; Diadoque, c. 89, etc.). Ce serait encore Maxime le Confesseur qui fournirait sur ce point la documentation la plus complète : le chemin de la perfection va pour lui comme pour Evagre, de l'ignorance à la gnose, mais beaucoup plus explicitement que chez Evagre, de la φιλαυτία à l'ἀγάπη.

Et chez tous, de l'image à la ressemblance, ou de l'image imparfaite à l'image parfaite. Ce qu'il importe le plus d'examiner, c'est la nature de l'image, parce que les différentes conceptions sur ce point fondamental auront pour conséquence des divergences considérables sur la question de la vision de Dieu.

Deux écoles

Deux écoles surtout sont en présence. L'une met l'image (τὸ κατ' εἰκόνα : mot à mot, l'état selon l'image) dans l'être naturel de l'homme. L'autre la fait conférer par le baptême. A la première appartiennent en général ceux qui distinguent image et ressemblance ; à la seconde, ceux qui appellent l'un et l'autre état du même nom, se

contentant de qualificatifs différents. En quoi consiste précisément cette image naturelle? Dans l'intellectualité et la liberté, dans la « régalité », dans la tripartition : corps, âme, νοῦς, constituant un seul être, comme les trois personnes de la Trinité? C'est là, semble-t-il, un problème librement discuté, en tout cas occasion d'opinions diverses ; d'aucuns le déclarent même franchement isoluble (*Apophthegmata Patrum*, ser. alph. Daniel n° 7 : εἰκών — ἀκατάληπτος, et Sopater, nº unique); l'important c'est que l'image appartient à la nature. Cela même peut s'entendre de deux façons : à la manière de saint Irénée qui déclare le pneuma nécessaire pour l'intégrité de l'homme tellement que sans le pneuma ce qui reste n'est pas vraiment un homme (*Adv. Haereses* V, 6, 1 ; PG 7, 1138 a sv., édit. Harvey, t. 2, p. 334 sv.) mais partie d'homme seulement. Le pneuma ajoute donc quelque chose d'essentiel au plasma et à l'image, quelque chose qui n'est pas un simple développement de l'image, ni une simple « croissance » du νοῦς, comme diront certains dans la suite. Ceux-ci (et c'est la seconde façon de concevoir l'image dans la nature) confondent pneuma et νοῦς, et font le νοῦς image de Dieu par lui-même, de par son essence même. Ils ont une très haute idée de la dignité (cf. RAM, t. 15, 1934, p. 129), en quelque sorte infinie, qu'il a de par sa nature. Intellectualité et spiritualité (de grâce) sont synonymes dans cette doctrine et c'est pour cela que le mot de pneuma y est rare : νοῦς en tient la place et πνευματικός servira d'adjectif à ces deux substantifs.

Ceux qui ne distinguent pas image et ressemblance ne peuvent évidemment pas concevoir que la seconde se perd par le péché sans faire perdre en même temps la première. Ils diront avec DIDYME (*De Trinitate*, II, c. 12, PG 39, 680 a) : « En plongeant dans la piscine baptismale... nous récupérons l'image et la ressemblance de Dieu que nous avions reçue (au singulier) par l'insufflation divine et perdue par le péché ». Cette conception est évidemment plus favorable à une doctrine nette du surnaturel. Il n'est pas étonnant que les adversaires de la thèse du Père de Lubac cherchent leurs arguments patristiques de ce côté, chez saint Athanase par exemple. Mais sans aucunement entrer dans les discussions soulevées par le livre du Père de Lubac, nous noterons seulement que les tenants de l'autre conception ne spécifient pas s'ils entendent parler de la nature « historique » ou des exigences métaphysiques du concept même d'esprit. On ne peut donc pas les accuser de « naturalisme », pour le seul fait qu'ils présentent la contemplation de Dieu comme postulée en quelque sorte par ce qu'ils appellent la nature ou par le νοῦς. Ils sont d'ailleurs unanimes à proclamer la nécessité d'une grâce, d'une intervention libre de Dieu pour que les virtualités de

la nature (historique ou métaphysique) s'actualisent et mettent le νοῦς en état de contemplation.

Quoi qu'il en soit de ce problème théologique, il y a deux explications de la vision de Dieu, de la theologia mystique, de la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, comme deux conceptions de l'image. On pourrait les appeler, pour faire court, l'une catastatique, l'autre ec-statique, en s'autorisant pour l'une du vocabulaire d'Evagre, pour l'autre de celui de Denys. On pourrait encore dire « mystique de la lumière » et « mystique de la ténèbre » ; ou gnose sans plus, et gnose agnostique ou hypergnostique. Quelques mots sur chacune.

2. — Mystique de la lumière

C'est ainsi que le Père Daniélou qualifie celle d'Origène. Et il a raison. Si quelqu'un pensait que ces deux mots jurent de se trouver ensemble, on pourrait lui répondre avec R. Cadiou (*Jeunesse d'Origène,* Paris, 1936, p, 96, note 1) : « Il faut accepter ces textes et conclure que la mystique intellectualiste est possible, puisqu'elle a existé ». Nous dirons combien elle a existé.

« Moïse monta avec Aaron et Abiu et soixante-dix des anciens d'Israël et ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël : sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir, tel l'aspect du firmament du ciel, quant à la pureté. Et des élus d'Israël pas un ne fut en désaccord ; ils apparurent dans le lieu de Dieu et mangèrent et burent ». Ainsi lisons-nous dans l'Exode 24, 9-11 selon les Septante. C'est là le texte qui domine la théorie évagrienne de la vision de Dieu, comme Exode 20-21 domine la théorie dionysienne. Si on veut se rendre compte de l'importance que lui attache Evagre, il n'y a qu'à voir dans W. Bousset, *Evagriosstudien* (dans *Apophthegmata,* Tübigen, 1923, p. 286) la juxtaposition des passages parallèles où il l'utilise. Voici *Practicos,* I, 70 (PG 40, 1243 a) : « Quand le νοῦς dépouillé du vieil homme aura revêtu l'homme nouveau de la grâce, alors aussi il verra au temps de l'oraison son propre état (κατάστασις) pareil au saphir et à la couleur du ciel, état que l'Ecriture appelle aussi lieu de Dieu et qui fut vu des anciens sur le mont Sinaï ». — 71 : « Le νοῦς ne saurait voir le lieu de Dieu en lui-même, s'il ne s'élève au-dessus de toutes les pensées relatives aux choses ; or il ne s'élèvera pas au-dessus s'il ne se défait des passions qui par les pensées le lient aux objets sensibles. Or, les passions, il les rejettera par les vertus, les raisonnements simples (= sans passion) par la théorie spirituelle, et celle-ci à son tour quand lui apparaîtra cette lumière qui au temps de l'oraison figure le lieu de Dieu ». De ce texte et des rédactions parallèles (*Cent. suppl.*, 2, 4, 25, 26, 50 ; *Lettre* 38, éd. Frankenberg, p. 593), il ressort que la vision de Dieu se confond avec la vision du « lieu de Dieu » et que le lieu de Dieu

c'est « l'état propre du νοῦς ». *Cent. suppl.*, 4 : « La νοῦ κατάστασις c'est la hauteur intelligible pareille à la couleur céleste et sur laquelle survient au temps de l'oraison la lumière de la Sainte Trinité »; texte grec dans Muyldermans, *Evagriana*, Le Muséon, t. 14, 1931, p. 46).

Vision face à face en ce monde ?

On ne voit donc pas Dieu Lui-même; ce n'est pas le face à face de la vision béatifique. Contre cette prétention Evagre s'élève avec vigueur, en plein accord avec les Pères Orientaux (*Cent.* III, 11, 21, etc. ; *Practicos*, PG 40, 1275 c). Nous ne discutons pas ici le cas particulier d'Evagre. Ceux-là même qui suspectent ou nient sur ce point son orthodoxie foncière ne font pas difficulté à la reconnaître dans le sens obvie de ses phrases. Il est en tout cas certain que nul des docteurs orientaux n'admet le fait et la possibilité de la vision de Dieu face à face en cette vie. Saint Ephrem par exemple examine explicitement le cas des deux personnages les plus prévilégiés : Moïse dans l'Ancien Testament et saint Paul dans le Nouveau. « Quand Moïse eut vu la gloire de la Majesté (la traduction latine « facie ad faciem » est une glose absente du syriaque), il s'abandonna à toute imploration et supplia d'être admis à la connaître... Et quoique Moïse eût vu, il sut qu'il n'avait pas vu. Sa prudence ne manqua pas à comprendre que son Seigneur s'était drapé dans des similitudes précaires (des allégories). Celui qui est plus grand que l'universalité des choses rapetisse son aspect à la mesure de la poussière qu'il avait créée, lui le Créateur de toutes choses. Tout comme il s'était penché pour former (l'homme) en sa bonté, il s'abaissa pour se montrer eu petitesse... Regarde-le, c'est lui et ce n'est pas lui. La réalité s'est enveloppée de figure, la plénitude s'y renferme ». (*Adv. scrutatores* 26, éd. rom., t. 4, p. 47). Dans le sermon suivant Ephrem érige le fait de Moïse en loi universelle (p. 48 bc). Quiconque s'est imaginé avoir vu Dieu, s'est vu lui-même et ses imaginations. « Le Fils né du Père connaît seul le Père » (Cf. sur Moïse encore, le sermon *De Domino nostro*, éd. Lamy, p. 210-216). La même doctrine vaut de saint Paul (*ibidem*, p. 216-238) : ses yeux ont été aveuglés, non parce qu'ils avaient vu quelque chose de plus que Moïse, mais parce qu'ils étaient plus faibles que ceux de Moïse, lequel, contrairement à Paul sur le chemin de Damas, avait « les yeux intérieurs chrétiens ».

Avec saint Ephrem sont d'accord tous les orthodoxes, et c'est surtout Eunomius qui leur a donné l'occasion d'affirmer leur conviction très ferme sur ce point. Voir, par exemple, Grégoire de Nazianze, *Oratio* 26 (Paris, 1609, p. 452 cd ; pour Origène cf. W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, p. 120 sv. et J. Danié-

lou, *Origène*, p. 116 sv,); la Vision de Diadoque est à ce propos un document de premier ordre (que l'on pourra désormais utiliser grâce à la version du Père des Places : *Sources chrétiennes*, 5, p. 170-183); nous parlerons de saint Grégoire de Nysse à propos de la contemplation extatique ; on sait que saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche nient la vision de l'essence divine même par les saints du ciel (Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3e édition, t. 2, p. 201), par réaction contre les Eunomiens. Les byzantins répèteront cette négation même pour les anges, au concile de Florence (cf. *Patrologie orientale*, t. 15, p. 158. Voir J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 140; de Lubac, *Surnaturel*, p. 447).

Les palamites, pour faire droit à deux séries de textes scripturaires et patristiques d'apparence contradictoire, imaginèrent leur distinction réelle entre l'essence divine et les énergies, seul objet de participation par la grâce et de vision ici-bas comme au ciel. Les gnostiques avaient déjà cherché à concilier le fait que « les prophètes voient Dieu « et le principe que « nul ne voit Dieu », par leur distinction entre le Dieu suprême et le Démiurge (Irénée, *Ad. Haereses*, I, 19; cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 74). Ces tentatives prouvent au moins que d'un bout à l'autre de son histoire, la théologie orientale a tenu fermement à exclure toute vision directe de Dieu en ce monde, même dans les états mystiques les plus élevés. Les nestoriens et les monophysites ne font pas exception. Cf. par exemple Sévère d'Antioche, *Hom.* 54, PO 4, p. 62 : la face de Dieu que voient les anges « c'est l'action que Dieu fait pour nous ». Au XIIe siècle, Denys Bar-Salibi écrira à propos de 1 Jean 4, 12 : « Personne n'a jamais vu Dieu, c'est-à-dire dans son essence, les anges eux-mêmes ne peuvent le voir » (éd. Sedlacek, CSCO, p. 162 ; « in ejus essentia *naturali* » de la traduction p. 126, doit se rendre plutôt par « naturaliter »). Le plus hardi des mystiques nestoriens, Isaac de Ninive, malgré les expressions douteuses dont il est coutumier, affirme cependant que jamais la vision de Dieu ne supprime la foi : elle est une « seconde foi » supérieure à la foi de l'âme (éd. Bedjan, p. 320 sv.).

Mystique de la lumière et apophatisme

Il fallait insister sur ce point pour montrer que l'apophatisme n'appartient pas aux seuls mystiques de la ténèbre et pour nous acheminer à une juste compréhension de la mystique de la lumière. Il y a autant d'apophatisme dans l'une que dans l'autre ; seulement dans l'une, celle de la lumière, il pose des conditions et une limite à la connaissance; dans l'autre il devient un moyen de dépasser cette limite et cette connaissance. La vision de Dieu présuppose, en effet « l'ἀπόθεσις νοημάτων » l'abandon de toutes les idées dont l'en-

semble a constitué la Θ. φυσικὴ. On a acquis par elle une certaine science de la sagesse, de la providence et du jugement de Dieu, mais la science de Dieu même n'est pas le prolongement ou l'épanouissement de la contemplation naturelle : elle en postule le reniement et l'oubli. C'est ce que les tenants de cette doctrine appellent encore ἐκδημία : la sortie d'Egypte et la traversée du désert en vue de la montée à Jérusalem, « vision de cette paix qui est le lieu de Dieu ». Le véritable rôle de la contemplation des êtres n'est aucunement de fournir des concepts utilisables en « théologie » ; c'est de « faire grandir le νοῦς », de le purifier, de le faire redevenir purement lui-même : image de Dieu, seule image de Dieu en cet univers, et donc capable de connaître Dieu sans l'intermédiaire des autres créatures.

L'état de pure intellectualité

Quand cette purification, qui est une dialectique apophatique, atteint son achèvement, nous avons la νοῦ κατάστασις, l'état de pure intellectualité, condition première de l'intelligence, autrement appelé « nudité de l'intelligence » ν. γυμνός. C'est en vertu de cet état premier, de par sa « nature » qu'il est image de Dieu. Il a été créé dans la vision divine et il en reste susceptible (δεκτικός) parce que sa déchéance même par le péché ne lui a rien fait perdre de sa « nature », si ce n'est en acte, non en puissance. La réceptivité du νοῦς à la contemplation de la sainte Trinité fait tellement partie de son être qu'elle sert à le définir. « Le parfait (entendez parfait en tant que νοῦς, dans la ligne de sa nature première) c'est celui qui peut recevoir facilement la gnose de la sainte Trinité » (*Cent.* III, 12). L'image revenue à sa pureté et à son intégrité originelles, autrement dit la ressemblance (ὁμοίωσις) recouvrée, la connaturalité exigée par toute appréhension directe se trouve restaurée. L'intellect n'aura donc pas à sortir de lui-même par l'extase (ἔκ-στασις). Il a libéré sa réceptibiliié et peut désormais entrer dans le « royaume de Dieu, c'est-à-dire dans la gnose de la sainte Trinité, proportionnelle à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption » (*Practicos*, I, 3). Cette phrase, et d'autres de ce genre, demande une analyse attentive.

Nous appelons esprit, spirituel, l'être exempt de matérialité, incorporel. Nous n'incluons pas dans sa définition son aptitude à connaître, ni le degré de cette aptitude, encore que nous la lui attribuions comme une propriété essentielle. La spiritualité de l'âme se *démontre* par sa capacité de connaître des réalités incorporelles ; elle *ne se définit pas* par elle. Dès lors, cette spiritualité (ontologique) peut demeurer identique à travers des possibilités et des états de connaissance divers. C'est le présupposé du concept de nature

pure. Les anciens et en particulier les partisans de la mystique de lumière, avec moins de rigueur philosophique peut-être, ont défini l'esprit par référence à l'Esprit pur : ressemblance à Dieu ou faculté de connaître Dieu, ce qui revient au même, en vertu du grand principe de l'ὁμοιότης (cf. FESTUGIÈRE. *Contemplation*, p. 107 sv.) : « C'est, en effet, un principe dès longtemps établi que le semblable allant à son semblable, la connaissance consiste en la rencontre de deux ὅμοια ». Evagre dit expressément : Ce n'est pas en vertu de son incorporéité que le νοῦς est image de Dieu, mais en vertu de sa capacité de recevoir la gnose subsistante » (*Cent.* VI, 73). Or d'être à l'image de Dieu, le νοῦς le possède par sa nature (de par sa « naissance » pourrait-on dire).

L'homme sera donc esprit dans la mesure où il est capable de connaître Dieu. Nous avons soigneusement distingué l'intentionnel et le réel, trop soigneusement pour bien comprendre le réalisme spirituel des anciens et en particulier l'efficacité transformatrice de la gnose véritable. La connaissance est une assimilation réelle du connaissant au connu. Réelle, et non pas seulement intentionnelle. EVAGRE affirme cela de toute manière, à tous les degrés : « Comme dans les sens la sensation change selon la diversité des qualités et des couleurs, ainsi l'intellect se transforme suivant les différences de ses contemplations » (*Cent.* II, 83). C'est-à dire qu'il monte dans la spiritualité ou qu'il descend dans la corporéité à proportion de ses progrès ou de ses régressions dans la contemplation : « En haut ceux qui ont des corps subtils et lumineux ; en bas ceux qui ont des corps pesants ; plus bas encore ceux qui ont des corps ténébreux et impurs » (*Cent.* II, 68). Ainsi s'entend la déification : « la contemplation, la science spirituelle de tout ce qui est et qui sera, fait croître l'intellect et approcher de la perfection de l'image, tel qu'il a été créé (III, 42). Une fois arrivée au terme, « l'intelligence admise à la connaissance de la Sainte Trinité, sera, par grâce, appelée dieu, comme étant parvenue à la pleine image de son Créateur » (V, 81). Sans doute, tous les orientaux, même intellectualistes, ne tiennent pas ce spiritualisme réaliste absolu. Mais tous croient à une certaine identité du moral et du physique. Les vraies réalités sont pour eux celles que nous appelons morales et dont nous faisons trop des abstractions (Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 105 sv.) ; Id. *Origène*, p. 250 sv.). Rappelons-nous que la θεωρία n'est véritable que moyennant la praxis ; l'une et l'autre participations à Dieu.

Reste à examiner dans quelle mesure l'esprit est capable de connaître Dieu et quel agent le fera passer de la puissance à l'acte. « La gnose de la Sainte Trinité, nous a dit Evagre, est proportionnelle à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption ». Il suit de là

qu'il faut abandonner notre définition de l'esprit quand nous interprétons les anciens et cherchons à fixer leur pensée par rapport au surnaturel. La seule incorruptibilité et l'incorporéité comme telles ne font pas un esprit et ne confèrent pas la puissance de voir Dieu. Cela suffit sans doute pour que cette doctrine reste orthodoxe ; si, après cela, on n'a même pas l'idée d'appeler cette incorruption et cette immatérialité la « nature » de l'esprit, mais qu'on inclue dans sa nature tout ce avec quoi celui-ci est né, c'est affaire de vocabulaire, de sentiment de la langue et non pas question d'orthodoxie. Par rapport à ce que nous appelons esprit. la vision de Dieu est surnaturelle, par rapport au νοῦς κατ' εἰκόνα θεοῦ, elle ne l'est pas, si ce n'est dans son actuation. « Proportionnelle à la substance du νοῦς », cela doit s'entendre non seulement de « l'âme en état de grâce », mais de celle que nous disions arrivée à la perfection, puisque, comme nous l'avons noté ci-dessus, vertu et gnose véritables font réellement croître les êtres spirituels dont elles sont la nourriture appropriée. En sorte que la proposition d'Evagre revient à ceci : l'intelligence (humaine ou angélique) connaîtra Dieu, de science ou de vision authentique, dans la mesure de sa sainteté (laquelle pour Evagre constitue le degré ontologique de chacun). Et cela, d'après ce que nous avons dit du caractère intuitif de toute theoria non « simple », par une appréhension directe, non conceptuelle.

Apophatisme absolu ?

Ici, il semble que nous abandonnons cet apophatisme qui, à ce qu'on prétend, domine toute la théologie orientale. Ce règne absolu de la théologie négative a pour axiome : de Dieu nous savons seulement qu'il est, — ὅτί εστιν, — pas du tout ce qu'il est, τό ἔστιν. Et cette formule se rencontre de fait chez les docteurs et les Pères orientaux. Voici seulement St Maxime : (*Ambigua*, PG 91, 1229 bc) οὐκ ἄληπτος... ὅτιπερ ὑπάρχει, ἀλλὰ τί ὑπάρχει. Mais à la prendre au pied de la lettre, cette sentence n'a pas de sens, ou alors elle conduit à l'agnosticisme, à faire de Dieu un pur *Ungrund*; elle reviendrait, en effet, à affirmer l'existence de quelque chose que nous qualifierions de Dieu sans savoir *en aucune façon* ce que c'est. (Voir absolument Maxime, *Ambigua Oehler*, p. 210, qui traite précisément ce point) En réalité, même les plus apophatiques des Pères se sont bien gardés d'aller jusqu'où irait un jour un J. Boehme où, quand il s'inspire de lui, un N. Berdiayev. Saint Grégoire le Théologien, dont Maxime va jusqu'à dire : « il préférait (à ce point) les négations au sujet de Dieu qu'il ne supportait absolument aucune thèse (positive) ou affirmation » (*Ambigua*, PG 91, 1224 bc), doit être lu en tenant compte du contexte historique, l'hérésie d'Eunomius. Maxime le Confesseur le remarque lui-même : ce que combat

le Théologien, c'est la prétention d'Eunomius à connaître Dieu « autant que Dieu se connaît lui-même » (1232 d). Nos mystiques, tout intellectualistes qu'ils sont, n'en ont aucunement l'illusion : ils prétendent simplement (un peu trop peut-être) que dès ce monde peut échoir à l'esprit purifié quelque chose de ce qui lui est promis en l'autre. Or, dans l'autre, contrairement à ce qu'enseigneront plus tard les hésychastes palamites, Grégoire le Théologien a expressément affirmé que l'obscurité cessera. « Nous connaîtrons Dieu comme nous sommes connus de Lui », a-t-il lu dans saint Paul (1 Cor. 13, 13) et il commente : « Dieu, quant à ce qu'il est de par sa nature et son essence, nul d'entre les hommes ne l'a jamais trouvé ni ne peut le trouver ; mais il le trouvera, selon mon Verbe, lorsque cet être déiforme et divin, je dis notre νοῦς et notre λόγος, se sera mêlé à ce qui lui est apparenté (Evagre ne parle pas plus hardiment sur ce point que celui qu'il proclame son maître, cf. *Gnostique*, 146, éd. Frankenberg, p. 552-553) et que l'image sera remontée à son archétype, dont il a maintenant le désir. C'est là, me semble-t-il, le sens de ce mot si plein de philosophie : que nous connaîtrons un jour autant (ὅσον) que nous sommes connus. (*Ibid.*, p. 212 med. Eunomius prétendait ici-bas connaître Dieu ὡς Αὐτὸς, ἑαυτὸν). Pour l'heure présente, c'est un chétif effluve que tout ce qui nous échoit et comme un petit reflet d'une grande lumière : en sorte que même si quelqu'un a connu ou est dit avoir connu Dieu, il l'a assez connu pour paraître plus lumineux qu'un autre qui a été moins illuminé ; et cette supériorité passe pour perfection, non en vérité, mais par comparaison avec le voisin ». (*Or. Theol.*, II, 17, PG 36, 48 c sv). Et dans l'*Oratio theologica* III, 11 Grégoire, pour affirmer la même espérance, emploie encore un vocabulaire cher à Evagre. « Qu'est-ce donc que l'essence de Dieu ?... Nous l'apprendrons plus tard, quand se dissoudra pour nous l'obscurité ζόφος, un mot inconnu de Denys, et non synonyme de γνόφος) et l'épaisseur (cf. Evagre, *Cent.* II, 68 ; *Practicos*, I, 29 ; *Lettre 8 de Basile*, n° 7, etc.), selon la promesse de qui ne ment pas ». Ces quelques rappels suffiront pour réfuter les tenants d'un apophatisme radical confinant à l'agnosticisme et qu'ils mettent à tort sur le compte de la théologie orientale en bloc. Le « théologien » par excellence parmi les Pères ne le patronne pas. Ajoutons seulement un passage de Clément d'Alexandrie, le premier introducteur de la « ténèbre ». Malgré son enseignement sur la nuée et le γνόφος, il dit que la gnose est une connaissance ferme et sûre de la divine puissance et essence ; κατάληψις (ce que les stoïciens tenaient pour le « critère de la vérité », cf. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, p. 30 1 note 90) τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας (*Strom.* V, 10, 66, éd. Stählin, t. 2, p. 370 ; cf. Camelot, *Foi et gnose*, p. 110-112).

Dès lors la vision mystique de Dieu en ce monde se présente comme une anticipation partielle de la vision béatifique céleste. « Ex parte, — quod perfectum est » (1 Cor 13, 9-10). Peut-on déterminer davantage en quoi consiste cette participation anticipée ? Ou en quoi le ἐκ μέρους de cette vie, même chez les plus prévilégiés diffère du τέλειον de l'au-delà ? Cette question comporte deux aspects, l'un qualificatif sur lequel tous nos spirituels sont d'accord ; l'autre pour ainsi dire quantitatif sur lequel ils divergent,

La vision de Dieu in speculo

C'est saint Paul qui fournit encore le nom propre de cette vision δι'ἐσόπτρου (1 Cor. 13, 12). Grégoire de Nysse emploie volontiers κάτοπτρον, peut-être par simple purisme. Dans un miroir on voit une image plus ou moins ressemblante ou déformée. Il importe donc de savoir de quelle valeur est le miroir et ce qu'il est capable de refléter. Le miroir, ce n'est pas l'âme comme telle, parce qu'elle est trop proche du monde matériel dont elle reçoit les impressions ; mais précisément le νοῦς, la partie toute spirituelle de l'homme. C'est pourquoi, selon la formule plotinienne il faut « vivre selon l'intelligence » et « renier corps et âme » (*Ennéades* I, 2, 3 ; Nil. *De Oratione* 110). A plus forte raison la créature matérielle ne saurait-elle refléter la nature divine : on ne saurait l'appeler image de Dieu, parce qu'elle ne peut porter que l'empreinte de la sagesse créatrice (Evagre, *Cent.* III, 32) ; seul le νοῦς mérite ce titre, parce qu'il est apte à recevoir la « science subsistante ». Cette différence élève l'intellect bien au-dessus de toutes les autres créatures de ce monde, lui confère une dignité égale à celle des anges (*De oratione*, 113, PG 65, 1192 d) et en quelque sorte divine. Grégoire de Nazianze n'a pas craint de le qualifier de μοῖρα θεοῦ (*De pauperum amore*, PG 35, 865 b) et Maxime justifie cette expression, tout en lui ôtant toute signification panthéiste (*Ambigua*, PG 91, 865 b sv). Il est Dieu par grâce : « Lorsque le νοῦς sera trouvé digne d'être dans la contemplation de la Sainte Trinité, alors il sera, par grâce, appelé aussi dieu, parce qu'il sera parachevé comme image de son Créateur » (*Cent.* V, 81). Il ne se reflètera pas un Dieu lointain, mais le Dieu présent en lui comme en son vrai temple (V, 84).

De là l'insistance sur la νοῦ κατάστασις. Si elle est réalisée, il suffira à l'intelligence de se voir elle-même pour voir Dieu, non pas par identité ontologique, mais par ce que Maxime nomme hardiment « identité de grâce » (ἡ κατὰ χάριν αὐτότης, *Ad Thal*, q. 25, PG 90, 333 a). Cela d'ailleurs dans un contexte où il n'est question que du Christ, parce que c'est au Verbe Incarné que nous devons cette élévation. « Celui qui m'a vu, dit-il, a vu le Père » (Jean 14, 9). Car en toute vérité, l'intellection du Verbe est par essence connaissance du

Νοῦς qui l'a engendré, en tant qu'il montre en lui-même subsistant par essence le Νοῦς, vers lequel il fait monter le νοῦς (créé) aspirant à l'identité par grâce, dégagé dans son acte intellectuel de la diversité et de la quantité qui tient à la multiplicité des êtres, et emporté dans la monade déiforme par l'identité et la simplicité du perpétuel mouvement d'attention à Dieu » (332 d sv). Ce dernier membre de phrase s'inspire de Denys, mais la pensée d'ensemble s'accorde avec les idées d'Evagre et de son maître Grégoire le Théologien. L'identité par grâce traduit de façon plus hardie, dans la langue dionysienne, ce qu'Origène nommait communion, participation, commixtion (κρᾶσις, ἀνάκρασις), contexture (συνυφαίνεσθαι). Rappelons aussi qu'Origène n'a pas attendu Denys pour concevoir un progrès de la similitude jusqu'à l'union ou à l'unité. « Le Seigneur lui même dans l'Evangile affirme que cela sera, mais sera par son intercession, quand il daigne lui-même obtenir cela de son Père pour ses disciples : Père, je veux que là où je suis ceux-ci soient aussi avec moi ; et encore : comme moi et toi nous sommes uns, qu'ainsi ceux-ci soient un en nous. Où il apparaît que la similitude elle-même, si on peut dire, progresse et que le semblable devient l'un, en raison sans doute de ce que dans la consommation ou à la fin Dieu est tout en tous ». (*Periarchon*, III, 6, 1, éd. Koetschau, 5, p. 280 sv).

Vision de Dieu par la vision de soi-même

L'intelligence redevenue elle-même voit donc Dieu en se voyant elle-même. De cette vision de soi tous les mystiques orientaux parlent abondamment. Plotin lui aussi l'identifie avec la vision de Dieu et cependant le Père Arnou, au jugement de critiques éminents, a bien démontré que Plotin n'est pas panthéiste pour autant (R. Arnou, *Le Désir de Dieu*, p. 150 sv). « Ici même, l'on peut le voir et se voir soi-même, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids ; on devient ou plutôt l'on est un dieu » (*Ennéades*, VI, 9, 9, trad. E. Bréhier). Nous nous souviendrons de ce texte quand nous parlerons de la lumière, non pas pour faire honneur de cette belle trouvaille à Plotin, mais pour ne pas nous étonner de la rencontrer partout. Clément d'Alexandrie avait écrit un demi-siècle avant Plotin : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir (δι' ἐσόπτρου) par réfraction, en nous connaissant nous mêmes et en contemplant en même temps, grâce au divin qui est en nous, la Cause efficiente, autant qu'il se peut » (*Strom.*, I, 19, 94, Stählin, t 1, p. 60, 22 sv.). Il est vrai que chez Clément il semble s'agir d'une inférence dialectique plutôt que d'une intuition mystique. Sait-on jamais chez lui ! Ce qui en ferait douter c'est, par exemple, ce fragment conservé

dans les *Sacra parallela* (éd. Holl., p. 120, n° 309; Stählin, t. 3, p. 217) : « Celui donc qui se connaît lui-même est le lieu et le trône du Seigneur ». Voir le lieu de Dieu en soi-même » expression évagrienne de teneur certainement mystique. Nous l'avons déjà lue. Voici d'autres passages où elle se rencontre : « Quand la nature rationnelle recevra la contemplation d'elle-même, alors la puissance du νοῦς sera pleinement parfaite » (*Cent.* II, 15). « Quand les intelligences des saints recevront la contemplation d'elles-mêmes, alors sera enlevée l'épaisseur des corps et la vision désormais sera spirituelle » (II, 62). Cependant les premières lueurs de cette vision ont commencé avec l'*apatheia*, car « un signe de l'apatheia c'est que le νοῦς commence à voir son propre resplendissement » (*Practicos*, I, 36), mais la perfection de ce bienheureux état ne sera atteinte que par la vision de Dieu.

Bienheureux état : c'est l'εἰρηνικὴ κατάστασις par excellence, c'est le lieu de Dieu, c'est un phénomène tout de lumière, c'est la jouissance de la beauté du divin visage, c'est un sentiment spirituel, la dégustation de l'Incorruptible, c'est la plénitude parfaite, le repos idéal, c'est le paradis de Dieu, etc. ; c'est en un mot l'ἔσχατον ὀρεκτόν, le suprêms désirable ou, du moins, un avant-goût du suprême désirable.

Notons encore qu'Evagre invoque l'autorité de saint Basile, « la colonne de vérité », pour cette vue de la « splendeur propre au νοῦς et qui le baigne au temps de l'oraison » (*Gnostique*, 147). Quoiqu'il en soit de cette référence, ce sera un lieu commun de la mystique orientale, byzantine et syriaque. Des auteurs aussi sobres que Marc l'ermite (*Ad Nicol.*, n° 7, PG 1040 c) ou Cyrille de Scythopolis dans la *Vie de saint Sabas* (n° 12, éd. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. 3, p. 234 bc ; n° 16. p. 239 b) en parlent tout comme les plus hardis d'entre les « gnostiques », tel que Isaac de Ninive (cf. J. Chabot, *De sancti Isaaci Ninivitae scriptis et doctrina*, p. 102 ; Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Ninive*, p. 203, éd. Bedjan, p, 304; Isaac y transcrit textuellement Evagre, *Cent.* II, 62). Par les syriens sans doute, cette tradition passe chez les mystiques musulmans (cf. Goldziher, *Kitâb Ma'ani'l-Nafs*, p. 3 : « Celui d'entre-vous qui connaît aussi le mieux le Seigneur ». — Cf. aussi les *Actes d'André*, dans E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, p. 252, sv.).

Il y a donc accord complet sur l'existence ou la possibilité de cette vision spéculaire. Nous tâcherons de le comprendre mieux quand nous en considérerons la cause efficiente prochaine.

Γνῶσις οὐσιώδης

Ici il nous reste à examiner une expression curieuse, souvent mal comprise et très apte à nous éclairer sur la nature de cette

« science de Dieu ». Elle s'appelle γνῶσις οὐσιώδης. On a traduit « une connaissance substantielle de la divinité » Dom Joliet, OSB, dans sa version du *De oratione*, ch. 73, VS 1925, p. 485); « science essentielle » (Viller, RAM, t. 11, 1930, p. 248); ce sont là des à peu près justifiés par l'impossibilité de trouver un équivalent qui rende toute la teneur du texte grec. W. Bousset (*loco cit.*, p. 313, note 2) distingue très bien deux acceptions : ou bien la Sainte Trinité est dite elle-même γν. οὐσιώδης, ou bien l'intelligence est dite recevoir la γν. οὐσιώδης de la Sainte Trinité. Il y a une troisième série qui attribue la γν· οὐσ. au Christ (*Cent. suppl.* 1, VI, 28, etc.). C'est en examinant ces trois séries que nous arrivons à voir clair. — Dieu est la science par essence, c'est-à-dire simplement qu'il n'y a aucune distinction en Dieu : « Le premier Bien n'a point de contraire parce qu'il est bon par essence » (*Cent.* I, 89 ; cf. II, 47. 57). C'est ce que les Pères expriment d'ordinaire par des mots composés comme αὐτοδικαιοσύνη, etc... Pour γν. οὐσ. on pourrait dire, et d'aucuns diront plus tard αὐτόγνωσις (Maxime le Confesseur, *Ambigua*, éd. Oehler, p. 154, infra. αὐτόγνωσις ἢ αὐτοεπιστήμη niées de tout ce qui n'est pas Dieu) ou αὐτογνωσία. « La Sainte Trinité n'est pas chose composée, ni qualifiée, ni sujette à défaut ou excès : elle est une essence unique en tout et toujours égale » (V, 62 ; cf. VI, 10-13).

De là suivent les conditions de sa connaissance. On pourrait les condenser en un mot : il n'y a pas de connaissance abstraite de Dieu. Il n'y a qu'une science expérimentale de Dieu (I, 38). Du moins toute autre fera figure de rêve auprès de celle-là, toute autre est « science simple ». La gnose de Dieu n est comparable à aucune autre (II, 63) : elle suppose une présence réelle de Dieu dans son temple, le νοῦς (IV, 77 ; V, 84 ; suppl. 37) ; elle n'est compatible ni avec la présence, ni avec le souvenir des objets inférieurs (III, 88); en elle aucune distinction d'objet matériel et d'objet formel (IV, 87); par suite, elle est immuable, contrairement à toutes les autres contemplations. « Dans la Sainte Trinité seule se trouve la gnose subsistante, parce que ce n'est pas chose susceptible de différence dans sa contemplation, comme le reste ; car elle n'est pas composée de natures multiples à la manière de la diversité des corps ; elle ne ressemble pas davantage à la theoria des êtres incorporels, parce qu'elle est en tout supérieure à tout ce qui est (venu à l'existence), en ce qu'elle n'admet ni changement, ni transformations en aucune des intellections qui la concernent » (*Cent. suppl.* 19). Toutes ces notations et d'autres encore se résument en un adjectif : ἀνείδεος (*Suppl.* 21, 23, etc.) : sans forme ni figure, sans temps ni lieu, sans quantité ni qualité, bref inconceptuelle absolument (*Suppl.* 29, 30); c'est, selon le mot cher à Origène, une immixtion en Dieu (*Suppl.* 43).

Orthodoxie de cette doctrine

Nous ne pouvons songer à discuter tous les problèmes que soulève cette doctrine, notre rôle consiste à l'exposer. Si elle donne l'impression du mystère, c'est à bon droit et à bon escient. Car Dieu reste incompréhensible, tout en étant seul vraiment intelligible (*Cent.* I, 3) en soi. L'intelligence humaine, participant à la nature de Dieu, participe à son incompréhensibilité (II, 11; III, 34). Mais il y a chez Evagre des assertions bien compromettantes. « Il appartient au νοῦς nu de dire quelle est sa nature; (sans doute) maintenant il n'y a pas de réponse à cette question; mais à la fin la question elle-même n'existe plus » (III, 70). Surtout la *Lettre à Mélanie* paraît malaisément interprétable en un sens orthodoxe (éd. Frankenberg, p. 613-619) : « Le νοῦς (qui est l'homme; le corps et l'âme en représentant des dégradations) est un dans sa nature, sa substance, sa dignité; mais en un temps, à cause de son libre arbitre, il est tombé de son rang primitif et fut appelé âme; et lorsque derechef il descendit, il fut appelé corps. Mais en un autre temps (ce sera) une même chose que le corps et l'âme et l'intellect, à cause des changements de ses vouloirs. Car il y aura un moment où passeront ses volontés et ses impulsions variées et où il sera rétabli dans sa création première. Une est sa nature et sa substance et son nom que Dieu sait. Et lorsqu'il est établi dans sa nature, alors « un seul d'entre tous les êtres dont le lieu ni le nom ne sont connus » (Cf. *Cent.* II, 37), et encore :

« Ne sois pas étonnée de ce que j'ai dit que par leur union avec Dieu le Père les êtres rationnels sont un en trois hypostases sans addition ni changement. Car si la mer perceptible aux sens qui est une dans sa nature et dans sa couleur et dans sa saveur, lorsque se mêlent à elle de nombreux fleuves ayant des saveurs diverses, non seulement ne se change pas selon leurs variétés, mais les change, eux, totalement et sans peine, en sa nature et couleur et saveur à elle; combien plus la mer intelligible et infinie et immuable qu'est Dieu le Père, lorsque les intellectuels feront retour en Lui, à l'instar des torrents qui vont à la mer, les changera-t-il tous totalement en sa nature et couleur et saveur à Lui. Et dès lors ils ne sont plus nombreux, mais ils sont un dans son unicité sans fin ni distinction, par suite de leur union et de leur mixtion avec Lui. De même que dans le mélange des fleuves avec la mer il ne se rencontre nulle addition dans sa nature, nulle modification dans sa couleur ni dans sa saveur; de même dans la mixtion des intellects avec le Père, il n'y aura pas non plus ni dualité de natures, ni quaternité de personnes, mais tout comme la mer est une dans sa nature et dans sa couleur et dans sa saveur avant que les fleuves se mêlent à elle et après qu'ils se sont mêlés à elle; ainsi la nature divine est une dans les trois Personnes du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, même quand se seront mêlés à elle les intellects, tout comme avant qu'ils

se fussent mêlés à elle. Nous voyons en effet que, avant la réunion des eaux de la mer dans un seul lieu et l'apparition de la terre ferme, les fleuves étaient un en elle; mais après qu'ils se séparèrent d'elle, ils devinrent nombreux et variés, en ce que chacun d'eux se changea selon la saveur de la terre où il se trouvait; de même, selon cet exemple, avant que le péché ne mît une séparation entre les intellects et Dieu, à la manière de la terre (qui sépare) la mer des fleuves, ils étaient un en Lui immuablement; mais quand apparut leur péché, ils furent séparés de Lui et devinrent étrangers à Lui et à sa saveur et à sa couleur, en ce que chacun prit la saveur du corps auquel il fut attaché. Quand la terre sera enlevée du milieu (d'eux), une sera (de nouveau) la mer et les fleuves, sans variation; et de même quand sera détruit le péché entre les intellects et Dieu, ils seront un et non plus nombreux » (*loco cit.*, p. 618 619).

Le Père von Balthasar voit dans les considérations de ce genre plus de bouddhisme que de christianisme (ZAM, y, 14, 1939, p. 39). Il est certain que la γνῶσις οὐσιώδης ne paraît plus guère après Evagre, sauf chez « Hiérothée » et les isochristes que nous avons mentionnés. On peut bien alléguer pour la défense d'Evagre le caractère « spéculaire » de sa vision de Dieu et le fait que l'intelligence reçoit la γν. οὐσιώδης par grâce, comme nous allons dire; mais il restera toujours des assertions qui semblent réduire ces expressions rassurantes à de simples précautions verbales. Nous n'avons pas à plaider pour Evagre. Il est sûr que nul orthodoxe, après lui, n'est allé aussi loin que lui dans l'assimilation de la vision mystique de Dieu en ce monde à la vision céleste, ni dans l'identification du νοῦς créé avec le Νοῦς premier. On peut noter en passant que la présence de γν. οὐσιώδης dans un ouvrage comme le *De oratione* vaut à elle seule un argument en faveur de l'attribution de ce traité à Evagre. Si avant lui on la trouve chez Clément d'Alexandrie, dans un fragment conservé par Anastase le Sinaïte : κατὰ τὴν οὐσιώδη αὐτοῦ θεογνωσίαν καὶ κατάληψιν (Stählin, t. 3, p. 221) et équivalamment chez Origène dans ce commentaire sur les Proverbes qui risque bien lui anssi d'être d'Evagre : ἡ δὲ σοφία ἀΐδιος οὐσιώδως πρὸ αἰώνων παρὰ Θεῷ ὑπάρχουσα (PG 17, 185 a); après lui on ne la rencontre presque plus. Le souvenir de la γν. οὐσιώδης s'est si bien perdu que les traducteurs d'Isaac de Ninive, au IXe siècle, ne l'ont pas reconnue dans le ch. 40 (éd. Bedjan, p. 304 = grec logos 17, éd. de Leipzig, 1770, p. 88) où ils parlent d'une θεωρία ὑποστατική (c'est-à-dire de la contemplation de soi). On trouverait là un curieux exemple de ce que deviennent les doctrines les plus hardies à travers les traductions faites par des gens soucieux d'orthodoxie; cf. la note de l'éditeur N. Theotokis et la version latine dans PG 40. On la trouve encore dite du Verbe de Dieu, comme dans Nil (*Epist.* I, 205, PG 79. 160 a), lequel ne fait jamais de cette « science » le but de notre vie spirituelle; ou dans un sens purement philosophique,

comme chez MAXIME, dans un écrit « sur l'*Isagoge de Porphyre et les Catégories d'Aristote* Epifanovic, *Matériaux sur l'étude de la Vie et des œuvres du Bx Maxime le Confesseur* (en russe, Kiev, 1917, p. 92) où οὐσιώδης signifie exactement « essentiel », c'est-à-dire ce qui est indispensable à un être en vertu de sa définition. Quand le Père VILLER écrit (*loco cit.*, p. 248) que l'appellation semble bien se trouver chez Maxime », cette formule prudente prouve que ce n'est pas bien sûr et le seul passage indiqué en note affirme de Dieu qu'il est μόνος αὐτὸς τῶν ὄντων κατὰ φύσιν γνῶσις, rien de l'homme. Ailleurs le même Maxime se montre plus fidèle aux cappadociens en niant résolument qu' « aucun être (créé) absolument ne se connaît ni lui-même ni un autre quant à l'essence » (*Ad Thal.* q. 60, PG 90, 624 d). Comme par ailleurs Maxime emploie assez fréquemment l'adjectif οὐσιώδης ou l'adverbe οὐσιώδως, il paraît plus probable qu'il a évité de propos délibéré l'expression γνῶσις οὐσιώδης. — Et voici un texte qui montre combien s'est perdu chez les byzantins le sens de cette expression : Dans une pièce d'époque inconnue, mais antérieure au XII[e] siècle, nous lisons : « Alors le νοῦς sera parfait, quand il — la γνῶσις οὐσιώδης et sera uni à Dieu » (*Philocalie*, 2 édit., I, p. 348, col. 1). A la place du tiret, mettez « aura reçu », et vous aurez une pensée tout évagrienne. Or, le texte dit : καταπατήσῃ = « aura foulé aux pieds » ! L'auteur peut-être, en tous cas l'éditeur, un bien savant homme pourtant, a pris pour un mal ou un obstacle cette gnose substantielle qui est Dieu ou le plus haut sommet de la contemplation de Dieu.

Limites de cette connaissance ici-bas

Cela nous amène à examiner ce que nous avons appelé l'aspect quantitatif de la vision de Dieu, par apposition à l'aspect qualitatif où tout le monde est d'accord pour la dire *in speculo*. Mais qu'est ce au juste que nous voyons de Dieu? en d'autres termes, jusqu'à quel point la contemplation mystique anticipe-t-elle la vision béatifique? — Sauf ceux dont nous venons de parler, Evagre peut-être, et certainement divers origénistes inspirés de lui, personne n'a jamais rêvé du « royaume de Dieu » en ce monde. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (encore un point où apparaît son influence sur Evagre) identifie le royaume de Dieu avec la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος (cf. EVAGRE, *Practicos*, I, 3, PG 40, 1221 a), mais il la renvoie expressément à l'autre vie. Ses paroles valent d'être citées. « Les uns, ce qui les attend, c'est l'ineffable lumière et la contemplation de la sainte et royale Trinité, illuminant d'illumination plus nette et plus pure et se mêlant tout entière au νοῦς tout entier ; contemplation que, seule, quant à moi, je tiens pour le royaume de Dieu. » (Or. XV, Paris, 1609, p. 230 c). Par ailleurs Grégoire a une très piètre estime pour la θεωρία dans la vie

présente. Voir la discussion du passage ci-dessus par Maxime (*Ambigua*, PG 1088 a).

Cependant à lire certains mystiques, on ne peut se défendre de de l'impression qu'ils semblent attendre le tout de la vision ou de la béatitude en cette vie ou, pour dire autrement, ne compter que sur cette vie pour l'atteindre, tellement ils poussent à la rechercher ou tellement ils en vantent les splendeurs et les délices. Des exagérations dans ce sens peuvent avoir des conséquences sur toute la vie chrétienne non seulement des individus, mais de la société ou de l'Eglise où elles prévalent. L'existence peut-être, en tout cas certaines formes du monachisme, tel l'hésychasme, tiennent à la haute estime de la vie contemplative. Rien de plus normal. Mais l'esprit même de ces institutions ne risque-t-il pas de perdre quelque chose de sa pureté chrétienne, s'il faut à tout prix et au prix de tout, atteindre un état psychologique où la contemplation, celle ci-dessus décrite, soit possible ? Autrement dit, n'y a-t-il pas quelque danger pour la perfection chrétienne authentique, par la pratique de la charité, à montrer avec trop d'insistance les attraits de la contemplation représentée comme le « suprême désirable », sans assez rappeler que cette vie est faite pour mériter la vision de Dieu par les œuvres beaucoup plus que pour en jouir dans le « repos » (ἡσυχία) ? S'il y a quelque vérité dans le reproche qui a été fait par Vladimir Soloviev à l'Orient « de s'engourdir volontiers sous couleur de contemplation, dans une passivité paresseuse » (Cf. M. d'Herbigny, *Vladimir Soloviev*, 1911, p. 170, qui renvoie à *Le grand débat et la politique chrétienne*, dans l'édition russe de Saint-Pétersbourg [sans date] t. 4, p. 1-5), cette tendance ne tient pas seulement au tempérament, mais aux idéologies et, chez les chrétiens, aux théoriciens de la vie contemplative. Quoi qu'il en soit, deux faits historiques doivent être mentionnés à ce propos : le messalianisme, grand mouvement hérétique des IVe-VIIe siècles, qui trouble toutes les confessions orientales, orthodoxe, jacobite et nestorienne, et dont le ressort était précisément la croyance à la nécessité de la contemplation ; l'hésychasme ensuite, qui, soit dans son sens traditionnel, soit dans sa forme palamite, n'est autre chose que la manifestation de ce même appétit d'expérience mystique.

De tout cela, — qu'on l'approuve ou le condamne — on doit rendre responsables, pour une bonne part, les auteurs spirituels orientaux. C'est devenu un lieu commun de souligner l'influence d'Origène sur le monachisme primitif. Dans la suite, presque tous les écrivains spirituels seront des moines. Les uns garderont la sobriété d'un saint Basile ou d'un saint Théodore Studite ; les autres, et ce sont les plus nombreux, prêcheront la sobriété (νῆψις) surtout en vue de la *sobria ebrietas* des états mystiques. Nommons seule-

ment les principaux de ceux à qui fut reproché un excès « d'enthousiasme » (cf. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt griechischen Mönchtum*, 1898) : Macaire, avec ses descriptions capiteuses et ses appels à la violence pour entrer de force dans le royaume de la contemplation ; Grégoire de Nysse, à propos duquel on s'est demandé (M. Richard, *Mélanges de Science Religieuse*, 1945, p. 193), s'il faisait « une distinction bien nette entre la vie mystique et la vie bienheureuse » ; Isaac de Ninive qui enrichit la tradition évagrienne des fruits de sa propre expérience et qui se démit de l'épiscopat par amour de la vie contemplative ; Syméon le Nouveau Théologien, le plus illustre des mystiques byzantins, un des premiers à exploiter Isaac de Ninive et qui poussera si loin l'exigence de la vision de Dieu en ce monde qu'il déniera formellement la présence du Saint-Esprit à quiconque n'en a pris conscience, et toute juridiction sacramentelle à quiconque, fût-il évêque ou patriarche, se contente du baptême pour se croire revêtu du Christ. Aussi dût-il se défendre contre l'accusation de ne rien réserver pour l'autre monde. « Il ne prend pas actuellement possession (de ce qui suit la résurrection), quoique certains nous aient à tort attribué cette opinion ; car si nous supposions la possession totale en ce monde, il s'ensuit d'après eux que nous nierions la résurrection elle-même et le jugement et la sanction et l'espérance des biens futurs » (voir le discours de Syméon « *Sur ceux qui s'imaginent avoir en eux le Saint-Esprit inconsciemment, sans aucun sentiment de sa présence* » Or. ch. IX, 2, 1927, p. 173-209). — Finalement, à force d'entendre prêcher la nécessité et les jouissances de la contemplation, des esprits inventifs conçurent l'idée d'une méthode appelée par eux-mêmes ἐπιστημονική, c'est-à-dire savante et scientifique, moyennant laquelle « quiconque est amoureux d'obtenir la magnifique et divine vision de lumière de Notre Sauveur Jésus-Christ... quiconque aspire à obtenir l'union à Dieu par l'expérience et le sentiment... quiconque veut connaître et recevoir en toute conscience et expérience le royaume des cieux qui est au-dedans de lui, entrera sans fatigue ni sueur dans le port de l'apatheia et de la θεοπτία » (Nicéphore, moine, *De la garde du cœur*, début, dans la *Philocalie*, 2e éd., Athènes, 1893, t. 2, p. 236 et 240 et PG 147).

Tout cela prouve combien est grave, en lui-même et dans ses conséquences, le problème de la nature et de la nécessité de la contemplation.

Il nous faut encore considérer la question de la cause efficiente prochaine, subjective et objective. Subjectivement, la contemplation s'explique par l'activité des sens spirituels, objectivement par la grâce de Dieu, qui est une grâce de lumière.

Les sens spirituels

Peut-être vaudrait-il mieux traiter de ce point après l'autre, parce que cette doctrine des sens spirituels pourrait venir comme une objection à la pure intellectualité de cette mystique. Ainsi fait Bousset (*loco cit.*, p. 318 § 15). Mais Bousset rapproche indûment Evagre et Macaire alors qu'il devrait soigneusement les distinguer. — C'est que le sentiment, la sensation, le sens spirituel répondent à des concepts différents chez les noétiques comme Evagre, Origène, Maxime, etc. et chez les esthétiques comme Macaire et les messaliens.

Nous avons lu dans la *Lettre 8 de Basile* la protestation d'Evagre contre qui ne voudrait pas accorder au νοῦς ce que tout le monde reconnaît aux sens : la saisis directe de son objet (RAM, 1950, p. 146-7). Le νοῦς est un sens, le sens de l'intelligible, du spirituel, mais il n'a rien dematériel, d'émotif, d'affectif, de passionnel. L'admettre équivaudrait à méconnaître la distinction fondamentale entre le monde sensible et le monde intelligible, et à oublier que toutl'effortascétique a eu pour but de nous libérer de la matière et de ses derniers vestiges, la multiplicité, les impressions. Combien de fois et avec quelle insistance sommes-nous mis en garde contre les pensées qui « empreignent, façonnent le νοῦς (τυποῦν) (cf. *Practicos*, PG 40, 1236 b; *De malign. cogit.* PG 79, 1129 a ; *De oratione*, 55-57,etc.) ; combien de fois avertis de nous attacher seulement au logos des choses et non pas aux choses elles-mêmes. Quand donc on nous dira que « le νοῦς aussi a cinq sens spirituels par lesquels il voit et sent (αἰσθάνεται) les logoi des choses : la vue lui montre les êtres en tant qu'objet ; par l'ouïe, il reçoit les paroles qui les concernent ; grâce à l'odorat il se délecte de l'odeur sainte qui n'admet aucun mélange (ce qui s'en délecte c'est le palais de sa bouche) ; grâce au toucher, il acquiert justement une certitude véritable à leur sujet » (*Cent.* II, 35) ; il ne faut pas s'empresser de crier à une revanche de sensualisme contre des excès de spiritualisme. Le P. K. Rahner, qui a traité excellemment cette question des sens spirituels (RAM, t. 13, 1932, p. 113-145), note sagement : « Toute cette activité (des sens du νοῦς) suppose déjà la πρακτική et son terme l'ἀπάθεια » (p. 137). Les termes αἴσθησις et ses dérivés sont équivoques et bivalents. « L'intellect qui, grâce à Dieu, a réussi dans la praxis et accédé à la gnose, sent peu ou même point du tout la partie irrationnelle de l'âme, parce que la gnose le ravit au-dessus et le sépare des choses sensibles » (*Practicos*, i, 38). Et pour résumer tous les textes afférents à ce problème en une définition ; « La sensibilité spirituelle c'est l'impassibilité de la nature intelligente, don de Dieu » (*Cent.* I, 37). C'est dire assez clairement que le sens spirituel s'éveille à mesure que les sens inférieurs sont mortifiés.

Nous renvoyons au travail du Père Rahner pour le détail de cette doctrine introduite par Origène et destinée à une longue carrière. Ce que nous tenons à faire ressortir c'est le caractère noétique de cette « sensibilité » du νοῦς. En particulier la formule de Bousset : « Zuletzt will er doch die höchste Gottheit sinnlich greifbar spüren » (p. 318), ne saurait en aucune façon se défendre devant les avertissements que prodigue le *De oratione*, c. 94, 115, 116, 117, 119, 120, etc. Toute « apparition » imaginative ou sensible est absolument condamnée et exclue, sous peine de « perdre complètement le bon sens » (c. 115) ; les mots négatifs se multiplient pour redire toujours la même idée essentielle ; la nudité totale de l'intellect τελεία ἀμορφία (*De oratione*, 114), τελεία ἀναισθησία (120). ἀπέραντος ἀγνωσία (*Cent.* III, 88). D'où il faut conclure que, au moins chez Evagre, la « coloration sensuelle » ou sentimentale dont parle Bousset est un contre-sens d'interprétation. Il n'en va peut-être pas tout à fait de même chez Diadoque et certains autres. Cependant, même pour Diadoque, F. Dörr met les choses au point en écrivant (*Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg, i B., 1937, p. 81) : « Nicht um ein sinnlich greifbares Spüren der höchsten Gottheit handelt es sich hier, sondern um das überströmen der göttlichen Gnadenwirkungen auf den Leib ». A plus forte raison cela vaut-il pour Origène, Evagre et les plus intellectualistes des spirituels. Il convient aussi de nous rappeler la page que nous avons citée de la *Lettre à Mélanie* : le plus excellent des sens c'est la vue (cf. *De oratione*, c. 150) et le meilleur de toute la vie spirituelle c'est l'oraison, c'est-à-dire cet état de l'intellect qui ne se réalise que dans la lumière de la Sainte Trinité (*Cent. suppl.*, 30). Les autres sens, à commencer par le moins éloigné, l'ouïe, jouent le rôle de succédanés de la vue, c'est-à-dire que, faute de vision divine, ils permettent d'entendre les paroles de Dieu dans l'Ecriture ou de les lire (logoi) dans les créatures : ils sont les organes de la θεωρία φυσική.

Dans la contemplation de Dieu il n'ont ou aucune fonction. ou seulement en dépendance, non pas en remplacement de la vue. Le sentiment de présence accompagne la vision dans la lumière, il ne la prolonge pas dans l'obscurité. Surtout les sens de l'intellect servent à éprouver et à exprimer humainement les divers aspects de l'état psychique total déterminé par la vision de Dieu. Puisque celle-ci est, ou nous fait atteindre, l'ultime désirable, comment parler de cette béatitude autrement que dans le langage commun des mortels ? On parlera donc de cette joie avec tous les termes de la sensibilité, de l'affectivité humaine, mais dans la mesure où ces expressions ne sont pas de pures métaphores, les phénomènes psychologiques qu'elles décrivent doivent être considérés comme des épiphénomènes d'importance secondaire.

Nous n'entrerons pas dans des considérations subtiles sur les fonctions particulières de chacun des sens spirituels : l'odorat perçoit le parfum des vertus et la puanteur du mal et du mauvais (cf. *Vita Antonii*, c. 63, PG 26, 933 a); le goût, la bonté de Dieu, selon le psaume : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus (cf. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Münster, 1937); le toucher donne la « certitude », comme à saint Thomas; l'ouïe entend les « arcana verba » dont parle saint Paul (2 Cor. 12, 4) dans le rapt mystique, et les paroles de Dieu dans l'Ecriture; c'est le sens le plus voisin de la vue, le premier appelé à le remplacer au besoin, — longo sed proximus intervallo — suspect d'ailleurs facilement pour peu qu'il prenne des formes imaginatives (cf. Diadoque, c. XXXIX). Et rappelons pour finir que la vue de Dieu, précisément parce qu'elle est vue de Dieu, exclut absolument toute « vision » au sens aujourd'hui commun du mot. Diadoque parlera pour tous les orthodoxes : « Que personne en entendant parler de sentiment de l'intellect, n'aille espérer que la gloire de Dieu lui apparaisse visiblement » (C. 36).

Il y aurait un travail à faire, mais que nul n'a encore entrepris, sur l'histoire de cette doctrine des sens spirituels. Pour l'Orient, les deux grands courants à suivre, comme en toute autre question mystique, ce sont ceux qui viennent d'Isaac de Ninive et de Syméon le Nouveau Théologien : leur source commune est d'ailleurs Macaire, Diadoque et, pour Isaac, Evagre.

La cause efficience objective : la grâce de Dieu

Sur ce point c'est l'unanimité chez les chrétiens orientaux, sans exclure même les messaliens : car malgré leur idées pélagiennes qui leur ont valu de la part de Marc l'Ermite une réfutation intitulée : « *Contre ceux qui croient devoir la justification à leurs œuvres* », ils appellent le sommet de la vie mystique le Grand Charisme. Leur notion de la grâce ne satisfait pas aux exigences de la théologie ; mais leur erreur concerne le début de la vie spirituelle, le baptême et son efficacité, plutôt que la fin. Nous n'avons donc pas à nous en occuper ici.

Ici encore, comme à son ordinaire, Evagre a trouvé l'expression la plus brève et, ici du moins, la plus juste. Le νοῦς est δεκτικός de la contemplation de la Sainte Trinité. Ainsi avait déjà parlé, pour le sens, saint Irénée. « Etiam hoc concedit (Dens) iis qui se diligunt id est videre Deum... quoniam quae impossibilia apud homines, possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum, ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult » (*Ad Haereses*, IV, 20, 5, PG 7, 1035 a, éd. Harvey, t. 2, p. 216). Irénée appliquait cela aux théophanies et en particulier à l'Incarnation : mais le principe vaut pour toutes les manifestations

divines, et particulièrement contre la fausse mystique de la pseudo-gnose. La foi était trop ferme à cet égard depuis saint Paul pour qu'il y eût beaucoup d'hésitations sur les formules chez les docteurs. — Que veut dire au juste δεκτικός? Capable de recevoir et non pas de se donner ni de produire, ni d'acquérir au sens strict. Evagre l'explique avec toute la clarté désirable, en établissant une distinction nette entre réceptivité passive et puissance active. « De ce que nous sommes capables de recevoir quelque chose, il ne s'ensuit en aucune façon (πάντες de Bousset, p. 286, est une coquille pour πάντως) que nous en ayons aussi la puissance (δύναμιν). (Par exemple) nous pourrions très bien ne pas être et pourtant nous n'avons pas la puissance du non-être, puisque les puissances sont des qualités et que le non-être n'est pas une qualité » (*Lettre 43*, éd. Frankenberg, p. 595.

Il semble inutile d'insister (voir Isaac Habert, *Theologiae graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae libri tres*, Paris, 1647). Citons un paragraphe du Père Daniélou (*Platonisme*... p. 227). « Plotin écrivait : C'est un travail (ἔργον) pour l'âme de redevenir à nouveau ce qu'elle était. Grégoire (de Nysse) écrit : Redevenir ce qu'elle était, c'est-à-dire ressemblance avec Dieu (la condition de la vision) n'est pas notre travail (ἔργον) ni œuvre de puissance humaine. Mais c'est le fait de la libéralité divine (μεγαλ‹ δωρεᾶς) qui a fait la grâce de la ressemblance avec elle à notre nature (τῇ φύσει) dès notre première création » (cf. du même Père Daniélou, *Origène*, p. 116 sv., sur la différence radicale de la vision de Dieu selon Celse et selon Origène). Chez Maxime le Confesseur « la déification par grâce » est une expression stéréotypée ; et quand il explicite ses idées sur ce sujet, il lui arrive d'écrire des phrases péremptoires comme celle-ci : « Dieu fait tout en nous : la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité » (*Ad Thal.* q. 54, PG 90, 512).

Cette grâce est une grâce de lumière

Il y a plus d'intérêt à nous attarder un peu à considérer la forme particulière que prend cette grâce dans la contemplation. C'est une lumière, φῶς γνώσεως, suivant une expression qui court à travers la littérature spirituelle depuis saint Grégoire de Nazianze (Or. 39, PG 36, 345 b) et Diadoque (c. 75 fin) jusqu'à Syméon le Nouveau Théologien (vg. sermon cité supra, *Orientalia christiana*, t. 9, p. 190) et au-delà. — Rappelons d'abord que nous avons distingué une mystique de la lumière et une mystique de la ténèbre. Il ne conviendrait pas d'annexer sans plus à la première les développements dionysiens sur la lumière, parce que, si le pseudo-Denys a un système logique, il faut croire que son concept de la lumière et son enseignement sur le rôle de la lumière sont fonction de la théorie de

l'extase et de la ténèbre. Nous laisserons donc Denys de côté pour le moment; et cela d'autant plus que la mystique de la lumière, c'est historiquement certain, n'a pas attendu le faux aréopagite, ni ne s'est principalement appuyé à lui après son apparition tardive. Elle aurait pu être tout ce qu'elle est, même s'il n'avait pas paru : non seulement parce que le plus clair de ses idées est préfiguré chez Clément et présent chez Grégoire de Nysse, mais surtout parce que ni lui, ni Grégoire de Nysse, ni Clément n'ont exercé la grande influence sur la vie spirituelle réelle du peuple chrétien, et de cette portion du peuple chrétien spécialement intéressée aux écoles de spiritualité, les moines et les ascètes.

Origine de cette mystique de la lumière

La théologie de la lumière commence dans la Bible, spécialement dans l'évangile de saint Jean. Quant à sa préhistoire philosophique, poétique, religieuse, mystérique, nous n'avons pas à en traiter ici, parce que, si réelle qu'elle soit et quoi que l'on pense sur la continuité entre elle et les doctrines mystiques chrétiennes, celles-ci, au temps que nous envisageons, n'ont aucune conscience de ces influences lointaines et, si elles les apercevaient, elles les renieraient (cf. G. F. Wetter, *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala, 1915, et la bibliographie qu'il indique). Rien ne serait plus facile, par exemple, que de glaner, en remontant le temps, en des textes apocryphes, hérétiques, manichéens, des expressions qui demeureront classiques chez les spirituels chrétiens, telle que ce φῶς γνώσεως que nous avons mentionné. Mais outre qu'il reste toujours à dirimer la question de priorité, cette juxtaposition de mots n'aura qu'un intérêt de curiosité pour l'histoire de la mystique byzantine ; car quel ascète byzantin ou syrien a lu des documents comme le Papyrus Mimaut ou même le Corpus hermeticum ?

Du Nouveau Testament lui-même nous ne pouvons faire une étude approfondie en cet article, renvoyant aux spécialistes pour le détail (on trouvera des indications bibliographiques dans J. Lebreton, *Lumen Christi*. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament, Paris, 1947 ; J. Huby, *Mystique paulinienne et mystique johannique*, Paris, 1946 ; des vues systématiques dans A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936). Nous ferons seulement quelques remarques en vue d'acheminer à mieux comprendre les formes que la mystique de la lumière prendra plus tard. Lumière et ténèbre se disent le plus souvent par rapport à l'illumination de l'intelligence. Plus exactement, la Bible, et le Nouveau Testament à la suite de l'Ancien, appelle lumière, science, joie, une illumination de l'intelligence qui se démontre par les œuvres. Dieu est lumière comme il est vie, comme il est sainteté, charité, bonté infinie. Les chrétiens

seront les enfants de lumière dans la mesure où ils ressembleront au Père des lumières, en imitant sa charité. « Celui au contraire qui dit je le connais, et qui n'observe pas les commandements, c'est un menteur et en lui n'est point la vérité « (1 Jean 2, 4); ou, ce qui revient au même : « Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère, est dans les ténèbres jusqu'à présent » (1 Jean 2, 9). Celui-là est dans la lumière qui aime son frère. C'est cette gnose réelle, opérative, existentielle qui s'opposera plus tard à la gnose simple et prendra le nom de gnose véritable. Cependant l'opposition même entre praxis et theoria devait tendre à dissocier dans la « science de Dieu » l'élément intellectuel et l'élément volontaire. On rencontrere bien encore de temps en temps des auteurs rigoureux qui diront comme JEAN DE CARPATHOS : « La gnose la plus authentique, c'est, selon la définition de certains, la pratique. Tâchez de montrer par les œuvres la foi et la gnose. Car celui qui s'enfle sur la gnose seule s'entendra dire que (certaines gens) font profession de connaître Dieu, mais le renient par leurs œuvres » (*Tit.* 1, 16 ; Jean Carpathos, c. 17).

Tout compte fait, ce ne sont pas ces affirmations réalistes et un peu réfrigérantes qui auront le plus de succès et de vogue chez les contemplatifs. Davantage leur agréeront les textes où à la pratique est promise la science, à l'observation des commandements la manifestation du Christ et du Père (Jean 2, 3 ; Jean 14, 21) Certains versets domineront comme chez les platoniciens a dominé la phrase sur la nécessité de s'enfuir d'ici au plus vite et de devenir semblable à Dieu. Ce sont ceux qui concernent la béatitude des purs de cœur qui verront Dieu, l'esprit qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu (1 Cor. 2, 11), avec les révélations du Christ sur le rôle doctrinal du Saint-Esprit (Jean 16 ; Jean 14, 21 etc.) et finalement ceux qui parlent du Dieu-lumière, de la lumière de Dieu, de gloire (δόξα) qui est encore lumière, surtout de la lumière du Thabor. La liturgie, d'ailleurs pleine de mots et d'allusions scripturaires, contribuera notablement à répandre le langage de la « lumière », en particulier la liturgie du baptême, dont un des noms est φωτισμός, illumination. Il faut ajouter des documents apocryphes beaucoup lus, tels que les *Actes de Pierre* (cfr E. Hennecke, *Neut. Apokryphen*, p. 242) ou la littérature pseudo-clémentine (vg Hom. 17, 16 ; cf. A. Strücker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, 1913, p. 69).

Evolutions de la mystique de la lumière

Il y avait en tout cela, amplement et beaucoup plus que ces quelques relevés n'indiquent, de quoi développer une mystique de la lumière et une langue de cette mystique. C'est elle qu'il faudrait représenter dans son développement historique. Nous ne pourrons

que poser quelques jalons. — Clément d'Alexandrie donne à la divine lumière des épithètes que tous répéteront : (Strom. I, 24, éd. Stählin, t. 1, p. 102, 17 sv.; cf. Scherer, *Klemens von Alexandrien*, p. 81). Voyez encore les *Eclogae* (*ibidem*, p. 142) : « Si quelqu'un pense Dieu (selon sa dignité, en aucune façon, car quelle pensée est digne de lui?), qu'il pense une lumière inaccessible, grande, dont notre esprit ne saurait faire le tour (ἀπερινόητον), très belle, possédant toute puissance bonne, toute vertu aimable, soucieuse de tout, compatissante, impassible, bonne, sachant tout, connaissant tout à l'avance, sincère, douce, splendide, sans mélange ». — ORIGÈNE distingue la « lumière paternelle » (φῶς πατρικόν), le rayonnement (ἀπαύγασμα) du Christ et l'illumination du Saint-Esprit (ἔλλαμψις) (*In Mt. Comm. serm.* 134, éd, Klostermann, p. 278, 13 sv.). « A cette lumière tout être doué de raison participe » (*In Jer. hom.* 14, 10, Klostermann, p. 114). Mais Origène sait que cette métaphore de la lumière représente une réalité toute spirituelle. Cependant quand il écrit qu'il n'est rien de plus pur, de plus resplendissant que la lumière, que c'est elle qui blanchit et transfigure les vêtements du Christ (*In Mt.* 38, Klostermann, p. 154 sv.) on entrevoit la possibilité d'une interprétation moins exclusivement spiritualiste. De fait, après Origène, et quelle que soit en cela son influence, la mystique de la lumière bifurque.

A côté d'esprits philosophes comme les deux GRÉGOIRE et EVAGRE qui entreront de leur mieux dans les grandes pensées du maître alexandrin, il y aura une foule d'âmes de bonne volonté, désireuses avant tout d'opérer leur salut, et qui iront pour cela au désert s'il le faut pour pratiquer la vertu ou pour atteindre « l'état convoité », la lumineuse expérience de Dieu. Dans cette masse d'ascètes il faut encore distinguer deux orientations : l'une qui se rapproche des intellectuels, tout en appuyant fortement sur le sentiment et qui dépend sans doute pour une part d'Origène : le porte-parole en est le PSEUDO-MACAIRE; l'autre ignorant tout le vocabulaire savant et se basant uniquement sur la révélation de l'Esprit, promise dans l'Écriture, en prolongement des charismes primitifs. Point de séparation nette d'ailleurs entre ces deux tendances : ce qu'elles ont de commun est plus important que ce qui les divise; elles veulent à tout prix et à toute force parvenir à posséder consciemment le grand Don. C'est dans ce milieu que s'est développé le messalianisme, par simple exagération d'un grand appétit de plénitude et de certitude (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ). La transition de l'orthodoxie à l'hérésie devient ici si imperceptible que l'on discutera sans doute encore longtemps avant de tomber d'accord sur le jugement à porter au sujet d'auteurs tels que le PSEUDO-MACAIRE, AMMONAS, ISAÏE, le *Livre des degrés*, etc.

Macaire. — On aurait tort, en tous cas, de sous-estimer ce double courant en lui même et dans son influence historique. C'est de là, autant sinon plus que d'Evagre et de Grégoire de Nysse, que vient la théologie de la lumière développée par Grégoire Palamas et ses partisans. Il convient donc d'en dire quelques mots. Soit, comme représentant de la nuance encore assez intellectuelle, Macaire, ou, comme il semble devoir s'appeler, Syméon de Mésopotamie (cf. W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, Göttingen, 1934, H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941). Macaire est un des écrivains spirituels les plus répandus dans tout l'Orient chrétien ; par ailleurs il est certain que des propositions messaliennes se trouvent chez lui et que Diadoque de Photicé polémique contre certaines de ses doctrines. Ce contraste tient en partie à ce que le pseudo-Macaire donne moins de place aux affirmations théologiques qu'aux descriptions psychologiques. Celles-ci sont tout à fait remarquables. La lumière y joue un rôle de premier plan. L'âme devenue toute lumière », ψυχὴ ὅλη φῶς (Hom. 1, 12), ou le νοῦς tout lumineux ὅλος φωτεινός sont des expressions fréquentes. Comment les interpréter ? Elles se trouvent chez des auteurs orthodoxes comme Maxime le Confesseur (*Cent. de charitate*, III, 97, PG 90.1045 d) : « Le νοῦς entré en Dieu devient absolument sans forme (ἄμορφος) ni figure (ἀσχημάτιστος ; car contemplant l'Uniforme (τὸν Μονοειδῆ), il devient uniforme et tout entier lumineux (ὅλος φωτοειδής) », phrase où se combinent des idées évagriennes avec des souvenirs dionysiens ; ou chez Grégoire de Nysse, où les épithètes comme φωτεινός, φωτοειδής ou σκοτεινός ne manquent pas (par exemple *In Cant. hom.* 2, PG 44, 792 ab) ; mais avec un sens métaphorique ou symbolique, comme « les lumineuses mains de Dieu » (793 a). Les néo-platoniciens connaissaient ce style et ces idées, par exemple Plotin (*Ennéades*, trad. Bréhier, t. 1, p. 105, 18 sv.). « Es-tu tout entier une lumière véritable (ὅλος φῶς ἀληθινὸν μόνον), non pas une lumière de dimension et de forme mesurables... mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ? Te vois-tu dans cet état ? Tu es alors devenu une vision ». Page pleine d'images empruntées aux mystères, note Bréhier. Il est même chez les philosophes ou chez leurs biographes des passages où cette luminosité nous est décrite comme irradiant le visage ou le front du voyant : ainsi Plotin (*Vita Plotini*, n° 13, Bréhier, t. 1 p. 14) et Proclus (*Vie*, éd. Cousin, 1864, n° 23, p. 41) : « Ses yeux paraissaient remplis de je ne sais quel scintillement et le reste de son visage participait d'une illumination divine. Une fois donc un homme illustre dans l'Etat, véridique et honorable par ailleurs, Rufinus, vit une lumière auréolant sa tête ».

Il snffira de citer une description de Macaire pour se persuader

que pour lui la lumière ne demeure pos non plus seulement au-dedans, ou que, du moins, il est facile de trouver dans des pages de ce genre l'explication de faits externes nombreux dans les vies de saints.

« L'âme qui a été jugée digne de communier à l'esprit de sa lumière (du Seigneur) et qui a été illuminée par la beauté de sa gloire ineffable, préparée par lui pour lui être demeure et habitation, devient tout entière lumière, tout entière visage, tout entière œil; en elle aucune partie qui ne soit pleine des yeux spirituels de la lumière, c'est-à-dire aucune qui soit dans les ténèbres, mais elle est absolument tout entière faite de lumière et esprit... Et comme le soleil est de tous côtés semblable à lui-même, sans aucune partie inférieure ou déficiente, mais dans toute son intégrité glorifié par la lumière; qu'il est tout lumière parce que composé de parties homogènes; ou comme le feu, la lumière même du feu, est tout entier semblable à lui-même et n'a rien en lui qui soit premier ou dernier ou plus grand ou moindre; ainsi l'âme illuminée totalement par l'ineffable beauté de la gloire de la lumière de la face du Christ, et qui communique totalement à l'Esprit-Saint. jugée digne de devenir la demeure et le trône de Dieu, est tout entière œil, tout entière lumière, et tout entière visage, et tout entière gloire, et tout entière esprit » (*Hom.* 1, n° 2).

Si l'on met en regard de pareil lyrisme les récits des hagiographes sur la splendeur corporelle des saints (cf. O. Leroy. *La splendeur corporelle des saints*, Paris, 1936), on admettra sans doute volontiers une influence réciproque de ceci sur cela. La splendeur propre au νοῦς dont avait parlé Evagre et d'autres après lui (Maxime, PG 90, 465, svv.; resterait-elle emprisonnée sans pouvoir se manifester au dehors? Les lecteurs de la *Vie de saint Sabas*, par exemple, n'ont dû trouver rien d'étrange à ces lignes de Cyrille de Scythopolis : Justinien (en l'an 530) vit « une grâce divine luciforme (φωτοειδῆ) fulgurante, aux contours de couronne, sur la tête du vieillard (Sabas avait plus de 90 ans) et qui lançait des rayons solaires » (*Vita S. Sabae,* éd. Schwartz, p. 173, 21 sv.). Bien plutôt la profusion de lumière s'affirme dans les *Homélies spirituelles* devait-elle répandre la croyance en la possibilité de transformations de ce genre et peut-être les multiplier réellement. N'avait-on pas, pour garantir leur authenticité, la documentation la plus vénérable dans les *Apophthegmata Patrum?* Saint Arsène n'avait-il pas été vu ὅλος ὡς πῦρ (Alphab. Arsène 27)? « Un trait qui revient souvent (dans le *Geronticon*), c'est la colonne de feu » (K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 179). « Quand l'abbé Sisoès fut sur le point de mourir, les Pères assis autour de lui, son visage se mit à briller comme le soleil. Et il leur dit : Voici l'abbé Antoine qui vient. Un peu après il leur dit : Voici

que vient le chœur des prophètes, et son visage brilla davantage. Puis il dit : Voici venir le chœur des apôtres, et l'éclat de son visage redouble encore ». Finalement Sisoès « rend l'âme et ce fut comme un éclair » (Alph. Sisoès, 14).

Après Macaire. — Nous tenons là à n'en pas douter, les sources premières de la mystique byzantine et russe récente, dans ses parties les plus curieuses, Il ne faudrait pas objecter que nous sommes loin de la « contemplation ». Très certainement cette « mystique de la lumière » ne coïncide pas avec celle d'Origène ; elle en est comme une vulgarisation à l'usage d'une foule qui « non ascendit ad sublimia ». Et le principal intermédiaire entre l'intellectualisme des doctes et ce que l'on pourrait appeler (au sens étymologique) l'esthétisme des simples, c'est le pseudo-Macaire, non pas tant par ce qu'il a dit que par la manière dont il le présente : deux interprétations sont presque toujours possibles, une plus philosophique et une plus commune et matérielle, l'une n'excluant pas l'autre. Lire pour toute cette question F. Dörr, *Diadochus von Photike,* 3e p., ch. 5, p. 118-134 : *Die Lichtvisionen.*

Comment de fait, Macaire a-t-il été compris ? Contre une exégèse trop matérielle, les lecteurs byzantins étaient prémunis par l'ostracisme prononcé contre les apparitions et tous les phénomènes sensibles par un saint Diadoque et un saint Nil (qui est souvent Evagre, par exemple, *De oratione*, c. 66, etc.). Cependant, si ces auteurs mettent en garde contre l'illusion de « localiser la divinité » ou de prendre l'ange des ténèbres pour un ange de lumière, l'un et l'autre parlent favorablement de sensibilité ou de sensation spirituelle, Diadoque en particulier ne se lasse pas d'écrire le mot αἴσθησις, qui ne se croit pas même interdit d'adopter des locutions messaliennes comme ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ. Il resterait donc la possibilité de développements divergents.

Syméon le Nouveau Théologien. — Les suivre en détail nous mènerait trop loin. Les deux principales étapes en sont encore Syméon le Nouveau Théologien (avec son inspirateur Isaac le Syrien) et les *hésychastes* du XIVe siècle. Combien Syméon tient pour la mystique de la lumière, il ne faut pour le démontrer que ce fait symptomatique : le Père Kirchhoff, OFM, en publiant de lui une collection de textes n'a cru pouvoir trouver de titre meilleur que celui-ci (*Licht vom Licht*, Hellerau, 1930). De quelle nature est cette lumière ? Plutôt que de la qualifier d'épithètes répondant aux catégories actuelles de nos esprits, voyons comment la qualifie Syméon lui-même ou son biographe, Nicétas. Elle est inexprimable, infinie, pareille à l'éclair, simple, calme, divine, sincère, etc... Autant d'adjectifs qui démontrent une grande érudition chez Nicétas Stéthatos. Mieux encore : cette lumière est une « nuée de lumière », et voilà la

Transfiguration, le mystère central de la spiritualité palamitique. Or cette nuée est elle-même sans forme (ἄμορφος), ni figure (ἀσχημάτιστος) luciforme, pleine de la gloire de Dieu ; lumière et nuée ont les mêmes attributs. NICÉTAS a lu GRÉGOIRE DE NYSSE et beaucoup d'autres auteurs. Rien de plus classique que tous ces mots. Mais le sens a tout de même évolué. Nicétas a lu aussi DENYS. Mais ni de Denys, ni de Grégoire de Nysse il n'a pris la substance ; il les a interprétés selon le cadre de la spiritualité la plus commune, qui était mystique de la lumière et non pas mystique de la ténèbre. La « nuée » vue par Syméon n'est pas la nuée mosaïque, mais la gloire du Thabor. Ce n'est pas, comme chez Grégoire de Nysse : « La considération plus attentive des choses cachées qui conduit l'âme à travers les apparences jusqu'à la beauté invisible, comme une nuée qui obscurcit toutes les apparences et accoutume l'âme qu'elle guide à se tourner vers ce qui est caché » (J. Daniélou, *Platonisme*, p. 127). Celui qui voit cette nuée ou cette lumière est parvenu au sommet de la vie spirituelle. Il n'est pas allé de la lumière ou purification à travers la nuée de la contemplation (physique) à la ténèbre de l'amour extatique. Il est monté simplement à la lumière. Il a vu et contemplé la nuée comme il a vu et contemplé la lumière, d'une vue qui mérite plus le nom de vision que celui de contemplation.

« Une nuit qu'il était en prière et que son intelligence purifiée était unie à l'intelligence première, il vit une lumière d'en-haut, jetant tout à coup du haut des cieux ses clartés sur lui, lumière pure et immense, éclairant tout et produisant une splendeur pareille au jour. Illuminé lui aussi par elle, il lui semblait que la maison tout entière, avec la cellule où il se trouvait, s'était évanouie et avait passé en un clin d'œil au néant, que lui même se trouvait ravi en l'air et avait oublié entièrement son corps... Dans cette lumière donc il reçut la force de voir et voici que lui apparaît vers les hauteurs du ciel une sorte de nuée très lumineuse, sans forme ni contours et pleine de l'ineffable gloire de Dieu. Et à la droite de cette nuée il aperçut, debout, son père Syméon le Studite... regardant fixement cette lumière et lui adressant sans distraction ses prières » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, par NICÉTAS STÉTHATOS, *Or. Chª XII*, Rome, 1928, n° 5, p. 10, sv.).

Dans cette page et bien d'autres semblables, GRÉGOIRE DE NYSSE et MAXIME LE CONFESSEUR auraient reconnu bien des lambeaux de leur vocabulaire, mais ils auraient été un peu étonnés de l'usage qu'on faisait de leur langue. Nous sommes dans « l'état supérieur aux formes », comme le requiert le NIL du *De oratione*, et nous y voyons des objets qui n'ont pas l'air d'être purement intelligibles, sans compter les apparitions. Plutôt que de prononcer un jugement, citons encore un passage de Syméon lui-même, et non pas du biographe (mais celui-ci en a été le premier éditeur) :

« Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation... Lorsque quelqu'un le contemple à découvert, il voit une lumière, et cette vue le jette dans l'admiration ; mais qui est celui qui lui apparaît, il ne le sait pas tout de suite, il n'ose même pas l'interroger (comment le ferait-il, puisqu'il ne peut même pas lever les yeux sur lui et l'examiner ?), mais il regarde seulement avec crainte et tremblement comme à ses pieds, sachant pertinemment que c'est quelqu'un qui apparaît devant sa face. S'il se rencontre alors un homme qui lui ait donné à ce sujet des explications, pour avoir connu Dieu préalablement, il va le trouver et lui dit : Qu'est-ce que tu as vu, mon enfant ? — Une lumière, père, très douce. — Douce ? De quelle nature ? — Pour vous le dire, père, je n'ai pas assez d'esprit,.. Lorsque m'apparut cette lumière, père, la demeure de ma cellule se souleva et le monde passa et s'enfuit, me sembla-t-il, de devant sa face et je restai seul en présence de la lumière. Je ne sais même pas, père, si ce corps était alors en cet endroit ; en étais-je sorti ? je l'ignore. Mais j'éprouvai une joie indicible et elle me suit encore, en même temps qu'un amour et un désir immenses, de sorte que les flots de mes larmes coulaient à torrents ainsi que vous le voyez encore en ce moment. — Et le père alors lui répondit et lui dit : C'est lui, mon enfant, réellement. Et à ses paroles, il l'aperçoit de nouveau et petit à petit il se purifie, il prend de l'assurance et il interroge la vision elle-même : Es-tu mon Dieu ? et la réponse vient qui dit : Oui, moi je suis le Dieu deveuu homme pour toi, et voici que Moi je t'ai rendu et je te rendrai, comme tu le vois, dieu » (*Sur ceux qui s'imaginent avoir le Saint-Esprit inconsciemment...*, dans *Orientalia christiana*, t. 9, 2, p. 192 svv.).

Ailleurs c'est le ὅλος φωτεινός traditionnel que nous voyons réalisé comme suit :

« D'en haut se mit à briller comme une lumière d'aurore...; elle s'accroissait peu à peu, faisant briller l'air de plus en plus, et il se sentit lui-même sorti, avec tout son corps, des choses terrestres. Comme cette lumière continuait à briller de plus en plus vivement et devenait au-dessus de lui pareille au soleil dans la splendeur de son midi, il s'aperçut qu'il était lui-même au centre de la lumière, et tout rempli de joie et de larmes par la douceur qui, de si près, envahissait son corps tout entier, il vit la lumière s'unir d'elle-même d'une façon incroyable à sa chair et pénétrer peu à peu ses membres,.. Il vit donc cette lumière finir par envahir peu à peu tout entière son corps tout entier, et son cœur et ses entrailles, et le rendre lui-même tout feu et lumière ; et comme pour la maison tout à l'heure, ainsi maintenant elle lui fit perdre le sentiment de la forme, de l'attitude, de l'épaisseur, des apparences de son corps » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n° 69 sv., *loco cit.*, p. 93 sv.).

Evagre avait parlé de « corps spirituel », — c'est d'ailleurs une expression de saint Paul (*1 Cor.* 15, 44). La description de Nicétas se conforme à la théorie dans les mots, mais ne peut-on pas se de-

mander si elle ne trahit pas l'esprit de la théorie? En tout cas, si c'est là plus que jamais une « mystique de la lumière » on doit avouer que celle-ci a fait du chemin depuis Origène, et non pas en direction de Denys et de sa ténèbre.

Elle en fera encore après Syméon, du moins quant à l'explication de cette expérience lumineuse. L'expérience elle-même de Syméon ne sera guère dépassée, si ce n'est, si l'on peut dire, quantitativement. Saint Sabas le Jeune († 1349), moine athonite en principe, mais en fait grand pélerin devant l'Eternel, eut, entre autres visions, une qui dura 40 jours, au dire de son biographe, le patriarche de Constantinople, Philothée Kokkinos (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosol. Stachyologias*, t. 5, p. 265-271, cf. p. 274, 20 sv.). Ce récit vaudrait une analyse, mais ce n'est pas le lieu de la faire. La grande nouveauté des derniers siècles de Byzance, en fait de contemplation, c'est, avec la méthode savante, excogitée ou importée, (dans ses parties neuves) par des anonymes ou des personnages obscurs, la *théologie* de la lumière, trouvaille de Palamas pour expliquer et justifier la mystique de la lumière pratiquée par les hésychastes de son temps.

Cette lumière, c'est désormais résolument celle du Thabor, déjà indiquée par la « nuée lumineuse » de Syméon et de Nicétas. C'est elle que voit le mystique hésychaste. Or cette explication présente plusieurs avantages. Elle permet de satisfaire aux exigences de l'apophatisme : l'essence divine reste à jamais hors des atteintes de l'intelligence créée ; celle-ci voit cependant réellement Dieu, parce que la splendeur thaborique est divine et increéée, comme toutes les énergies ou puissancess ou attributs de Dieu. Puisque ce sont là deux vérités contenues dans la Tradition, il faut bien admettre entre l'essence de Dieu et ses énergies une distinction réelle. La grâce créée n'existe pas, car ce concept même recèle une contradiction : la grâce, c'est une participation réelle aux énergies divines, et la mystique, la contemplation, la sainteté, consistent dans la prise de conscience de cette participation. Ainsi se concilient, en même temps que les antinomies de la révélation, les diverses écoles de spiritualité, car l'hésychasme ainsi compris permet de retenir aussi bien la mystique intellectualiste que la mystique du sentiment; Il fait l'union entre Evagre et Macaire, sans compter Denys et la docte ignorance.

A la vérité, on comprend que Palamas, cependant, ait rencontré des adversaires. Ils lui reprochaient des innovations, contre la simplicité divine en particulier. Au point de vue formel de la contemplation, le Palamisme ferme la perspective la plus grandiose du « Videbimus Eum sicuti est », et du « Cognoscam sicut et cognitus sum » que nous avons entendus affirmés par saint Grégoire de Na-

zianze ; il répète les formules du spiritualisme origénien et évagrien plus qu'il n'en conserve la pure substance ; il entend à sa façon le gnophos dionysien, en séparant nettement l'essence divine inconnaissable de l'énergie divine participable et connaissable et visible. Le gnophos n'est plus « l'inconnaissance devenant surconnaissance » ; il y a une frontière nette entre lui et la lumière accessible à l'intelligence de par la grâce. En deçà, lumière et toute lumière, au delà, ténèbre et à tout jamais ténèbre pour nous. L'école du sentiment ou du surnaturel conscient, elle, reçoit toute satisfaction. Macaire, et plus encore les Messaliens stricts, avaient affirmé la nécessité du *grand Charisme*, de la certitude expérimentale et de la plérophorie du Saint-Esprit présent en l'âme (cf. Dörr, *op. cit.*, p. 48-52) ; SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN avait répété la même thèse ; les Palamites la ressassent jusqu'à nos jours (Losskij, *Essai*).

Terminons par une curiosité, une belle trouvaille de PHILOTHÉE LE SINAÏTE, un des Pères « neptiques » admis dans la *Philocalie*, la grande Chrestomathie éditée et préfacée par NICODÈME L'HAGIORITE, Venise, 1782, pour ranimer la flamme de l'hésychasme et l'ardeur de la contemplation. Philothée, dont nous ignorous malheureusement les dates, mais qui ne doit pas être de beaucoup postérieur à Jean Climaque, a inventé la photographie, du moins est-il le premier à en parler. Il s'agit de photographie mystique. « Gardons de toute notre attention à toute heure notre cœur des pensées qui ternissent le miroir psychique dans lequel a coutume de s'empreindre et de se photographier (φωτεινογραφεῖσθαι) Jésus-Christ, sagesse et puissance de Dieu ». (Ch. 23, *Philocalie*, 2e éd., Athènes, 1893, t. I, p. 371 a). Philothée est un auteur très sobre qui ne se paie pas de de mots. Raison de plus pour recueillir pieusement ce beau et si juste vocable créé par lui.

I. LEMAITRE.

L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE VERTU ÉVANGÉLIQUE ET HUMAINE [a]

En 1539, saint Ignace et ses premiers compagnons constataient que « le mot d'obéissance religieuse sonne désagréablement aux oreilles du peuple chrétien ». Nous sommes, en 1951, témoins du même malaise (1).

Il y a un charme de la pauvreté évangélique auquel ne résiste, même en dehors du christianisme, aucune sensibilité religieuse. A travers François d'Assise, Benoît Labre, le Curé d'Ars ou le Père Chevrier, on aperçoit sans peine le visage de Jésus.

Même quand s'obscurcit, comme de nos jours, l'intelligence du célibat chrétien, la dévotion à Notre-Dame garde, chez les catholiques, l'estime de la virginité, le sens d'une fraicheur préservée, d'une vie qui reste neuve.

Quant à l'obéissance, qui oserait, sans s'excuser, commencer son panégyrique ? Ceux qui hier vantaient les bienfaits de l'autorité auraient peur aujourd'hui de passer pour d'incorrigibles fascistes. Même parmi les prêtres et les fidèles qui admirent sans réserve la pauvreté et la chasteté évangéliques, beaucoup sont défiants à l'égard de l'obéissance : elle leur apparaît comme une vertu trop humaine et d'un autre âge.

Lorsqu'on cherche à nous prouver qu'aucune institution ne peut subsister sans obéissance, nous nous laissons convaincre sans peine; mais nous vivons à une époque révolutionnaire où personne, ou

(a) Conférence donnée à la Semaine de Spiritualité ignatienne de Versailles (septembre 1947) d'où le choix spécial des documents cités.

(1) Tout récemment, devant les membres du Congrès international des religieux, S. S. Pie XII constatait que la peur de l'obéissance écarte beaucoup de chrétiens de la vie religieuse : « Si le nombre de ceux ou de celles, surtout des jeunes filles, qui veulent entrer dans le jardin fermé de la vie religieuse diminue, cela a pour cause qu'on trouve trop dur de se dépouiller de son jugement et d'aliéner sa liberté, ce qui est impliqué par la nature du vœu d'obéissance ». *Documentation catholique*, 31 décembre 1950, col. 1673.

presque personne, dans la vie politique, sociale ou économique, n'ose prendre comme une recommandation le titre de conservateur. Si nous pensons qu'il y a un juste souci de protéger par l'autorité les communautés religieuses, nous redoutons spontanément les excès de l'ordre conservateur : quand s'imposent des adaptations, des renouvellements, l'autorité conservatrice ne risque-t-elle pas de fixer dans l'intégrité peu enviable d'une momie le vivant qu'elle veut protéger ?

Pour dissiper cette peur d'une autorité qui protégerait en immobilisant, on fait justement remarquer que l'autorité vivante, à la différence de la règle, assure un ordre vivant et qu'un supérieur méconnait son rôle quand il le réduit à la défense des coutumes et des traditions, au lieu de prendre les initiatives et les responsabilités que prescrivent les constitutions.

Mais l'objection renaît de ce côté. Si on redoute le supérieur qui paralyse le présent en voulant prolonger le passé, on s'inquiète aussi de l'efficience d'un commandement actif. Certes, personne ne conteste qu'une communauté religieuse trouve dans un régime autoritaire une certaine puissance d'expansion et d'activité, mais de quelle nature est cette puissance ? N'est-elle pas une *richesse* charnelle qui ne convient pas à l'humble pauvreté du royaume de Dieu ? Avouons-le : nous sommes aussi mal à l'aise quand on vante la force que la Compagnie de Jésus tiendrait de la rigueur légendaire de sa discipline que lorsqu'on parle de sa fabuleuse puissance financière.

Là est, me semble-t-il, l'objection la plus profonde qui, sans pour l'ordinaire se formuler, écarte de l'obéissance religieuse : on croit voir dans la discipline des ordres religieux une force, conservatrice et expansive, facilement matérialisante, qui, bien qu'indispensable, dans les sociétés humaines, n'est pas spirituelle, et même gêne la liberté de l'Esprit. L'obéissance n'est pas une vertu évangélique, elle n'est pas une valeur religieuse ; telle est l'objection des « spirituels ».

A l'opposé, ou du moins sur un autre plan, les humanistes reprochent à l'obéissance de compromettre des valeurs naturelles, d'empêcher les religieux de parvenir à l'âge adulte ou, s'ils l'ont atteint, de les déviriliser. Elle favoriserait en nous une psychologie de petit enfant qui n'a qu'à se laisser conduire, sans trop vouloir comprendre, sans connaître les inquiétudes du lendemain, les initiatives, les responsabilités qui mûrissent un homme. Elle nous maintiendrait aussi dans un stade puéril en restreignant nos horizons humains aux murs de notre famille religieuse.

Sans doute, concédera-t-on, des religieux prennent parfois des initiatives audacieuses (il serait facile de citer des noms) ; mais, dans la plupart des cas, ils les prennent en marge de l'obéissance ou dans l'opposition des supérieurs. Habituellement, les personnalités fortes

n'entrent pas au noviciat ou, si elles commettent cette imprudence et ne la réparent pas bien vite, elles s'épuisent dans la contrainte, dans la révolte et se brisent. Qu'on se rappelle certaines réponses à l'enquête : « Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ? »

Pour essayer de dissiper le malaise qui empêche des laïcs et même des religieux de comprendre l'obéissance, et plus spécialement l'obéissance de la vie religieuse, je voudrais étudier le caractère proprement évangélique et spirituel de cette obéissance et montrer ensuite comment l'obéissance ne nous maintient dans la puérilité que dans la mesure où nous méconnaissons ses exigences.

I. — L'obéissance, vertu évangélique et spirituelle

Ouvrez l'Evangile. Vous y trouverez des textes fort clairs, sur la pauvreté et la chasteté. Jésus arrache ses apôtres à leurs biens, à leur famille. Ailleurs il déclare nettement : « Si tu veux être parfait, va vendre tous tes biens... Il y en a qui se sont fait eunuques pour le Royaume de Dieu ».

Mais, quels textes évangéliques apporter en faveur de l'obéissance religieuse ? Citerons-nous ce verset de S. Luc : « Il leur était soumis ? » Jésus, à Nazareth, a donné l'exemple de l'obéissance, mais de l'obéissance domestique, celle que l'enfant doit naturellement à ses parents. Il s'est soumis à la loi commune. Quand il a commencé sa vie publique (déjà annoncée par l'indépendance de ses 12 ans, à Jérusalem), il a laissé Notre-Dame, et s'il *a obéi jusqu'à la mort*, c'est à son Père et non pas à des supérieurs humains librement choisis. Or, ce qui caractérise le religieux, ce n'est pas d'abord une meilleure obéissance à Dieu, mais le libre choix d'un maître humain, en plus de toutes les autorités qui, dans l'Eglise, dans la famille, dans la cité, s'imposent à lui.

Et si, au lieu de rechercher une recommandation scripturaire en faveur de l'obéissance religieuse, on compare l'attitude spirituelle de l'obéissance et celle de la pauvreté et de la chasteté, on éprouve d'abord la même gêne.

La pauvreté renonce aux propriétés terrestres pour recevoir sa subsistance du Père céleste. La chasteté refuse le mariage pour n'aimer que le Christ. Ainsi, pauvreté et chasteté veulent établir le religieux dans des rapports immédiats avec Dieu. L'obéissance, au contraire, semble rechercher un nouvel intermédiaire entre Dieu et l'âme : le supérieur. Pauvreté et chasteté écartent des richesses, des intimités, des appuis humains pour une dépendance plus totale et plus directe de Dieu ; l'obéissance, elle, parait chercher une aide nouvelle parmi les hommes.

Saint Ignace et ses premiers disciples n'ont-ils pas senti cette

difficulté? Le 15 août 1534, à Montmartre, les Compagnons promettent de pratiquer la pauvreté évangélique quand leurs études seront terminées; ils font vœu de chasteté; ils s'engagent à partir pour Jérusalem et à y travailler à la conversion des infidèles ou bien, si ce voyage est impossible, à se mettre à la disposition du Souverain Pontife. D'un vœu d'obéissance, il n'est pas encore question. Le problème ne se posera qu'en 1539. Dans l'intervalle, le groupe des Iniguistes fera un timide essai d'obéissance, et encore ne s'agira-t-il pas, à proprement parler, d'obéissance religieuse. Au cours de l'été 1537, Inigo et ses compagnons se sont dispersés en groupes de deux ou trois, dans les environs de Venise. La plupart d'entre eux ont été ordonnés prêtres le 24 juin. Ils veulent se préparer à leur première messe dans la solitude et la prière. C'est dans ces équipes de contemplation que les Iniguistes, au témoignage de l'un d'eux, Simon Rodriguez, se mirent pour la première fois à pratiquer l'obéissance religieuse : chaque membre de l'équipe était supérieur à son tour durant une semaine. « Atqui in aediculis hisce solitariis, primo a patribus coepta est obedientia coli, voluntaria quidem, in hunc modum. Vel bini essent vel terni, cuilibet socio in alios per hebdomadam potestas erat, vicibusque repetitis parebat idem ». Cette initiative parut heureuse. Plus tard, à leur arrivée à Rome, les compagnons décidèrent seulement de ne changer le chef d'équipe que tous les mois. Dans son groupe, Inigo commandait et obéissait à son tour comme les autres, bien que les compagnons eussent toujours pour lui un particulier respect (2). Ce n'est que durant le carême de 1539 que se posa vraiment le problème d'un supérieur religieux et d'un vœu d'obéissance.

A cette date, les Compagnons sont à Rome depuis près d'une année. Les derniers espoirs de partir en Terre Sainte semblent s'évanouir. Paul III ne demande qu'à garder auprès de lui ces apôtres dont le Seigneur bénit merveilleusement le ministère. Nos premiers Pères s'interrogent sur l'avenir. Que deviendra cette amitié qui les a unis dans la recherche d'une plus grande gloire de Dieu? Quand ils disparaîtront, qui continuera leurs travaux? Nous avons le procès-verbal des réunions où ils discutèrent ces questions. « A la première séance — elle eut lieu la nuit, pour ne rien diminuer des travaux de la journée, — on examine la question de savoir s'il ne vaut pas mieux former un corps. A l'unanimité, tous s'y décident à la seule condition que le Souverain Pontife l'agrée ainsi.

Dès lors, un second problème se posait : se lierait-on à un chef par le vœu d'obéissance, comme on a coutume dans les Ordres reli-

(2) *Monumenta Historica Societatis Jesu. Epistolae PP. Paschasii Broëti... et Simonis Rodericii*, Matriti, 1903, p. 489-490.

gieux ?... Des jours se passèrent dans la prière, la réflexion et les conversations amicales, sans que l'ont pût arriver à une conclusion satisfaisante... Pour sortir d'embarras, on se demande s'il ne conviendrait pas de s'en aller dans une solitude pendant trente ou quarante jours, afin de trouver, dans le silence, la pénitence et l'oraison, la solution désirable ; ou du moins, trois ou quatre ne pourraient-ils pas prendre parti au nom de tous ; ou bien, si l'on restait à Rome, ne serait-il pas opportun de consacrer aux délibérations la moitié de la journée ?

Les besoins des âmes, la peur des calomnies dictèrent la décision. « Il fallait rester (à Rome) et continuer le travail apostolique et réserver la nuit aux délibérations ».

... Dans la réunion qui suivit, les avantages et les inconvénients du vœu d'obéissance furent pesés à loisir. Pendant plusieurs jours l'examen se poursuivit, tandis qu'on multipliait aussi les prières ardentes au Seigneur. Finalement on se mit d'accord ». Les compagnons se choisiraient un supérieur et lui promettraient obéissance (3).

Ainsi, même après avoir vu que Dieu voulait qu'ils restassent unis dans une communauté fraternelle, les compagnons hésitent longuement avant d'accepter le vœu d'obéissance. Le procès-verbal officiel de leur délibération nous rapporte trois de leurs objections, sans nous dire que ce furent les plus sérieuses : le discrédit où étaient tombés les ordres religieux : « il semble que les mots de vie religieuse, d'obéissance ne sonnent pas aussi bien qu'ils devraient aux oreilles du peuple chrétien, et cela à cause de nos infidélités et de nos péchés » ; — la crainte que le Souverain Pontife, s'ils manifestaient le désir de vivre sous l'obéissance, ne leur imposât une des règles déjà approuvées (avec le chœur, avec une certaine stabilité monastique, etc.) : ne perdaient-ils pas ainsi des facilités d'apostolat? — la prévision d'un recrutement moins nombreux : le vœu d'obéissance découragera des candidats, alors que pour l'immense moisson du Seigneur il n'y a que si peu de vrais ouvriers (4).

Sans doute, ces *raisons contre* sont sérieuses, mais auraient-elles pesé bien lourd, aurait-il fallu prévoir un mois de prière pour les écarter, si saint Ignace et ses compagnons avaient vu dès ce moment que le vœu d'obéissance est aussi nécessaire que les vœux de pauvreté et de chasteté à une communauté évangélique ? Ne peut-on pas dire que les *Exercices* ne disposaient pas les compagnons à admettre un autre supérieur que le Pape ? Combien discrète, en effet, doit être

(3) Paul Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 347.

(4) *Deliberatio primorum patrum. Mon. Hist. S. J., Constitutiones*, t. I, Roma, 1934, p. 1-7.

l'action du directeur des *Exercices!* Combien différente de celle d'un chef! Elle est toute soumise à celle du Saint-Esprit. Même au moment décisif de la retraite, quand il s'agit de prendre des décisions capitales, le directeur ne doit pas sortir de sa réserve. Certes, il sera vigilant pour prévenir ou dissiper les illusions ; il aidera le retraitant à discerner les appels divins des monsonges de l'ennemi ; mais il se gardera d'influencer lui-même le choix. Même dans le troisième temps de l'élection, saint Ignace ne mentionne pas parmi les signes d'une vocation authentique le jugement favorable du directeur; nulle part, il ne suggère au retraitant qui n'arrive pas à se décider par lui-même, d'adopter l'avis de son directeur. Non, c'est le retraitant lui-même qui, aidé dans sa prière et sa recherche par le directeur, doit trouver la volonté de Dieu. C'est un engagement personnel d'adulte que doit prendre le retraitant devant Dieu, sous la conduite du seul maître intérieur, l'Esprit-Saint.

On voit dans quel sens on peut dire que les *Exercices spirituels* ne disposaient pas saint Ignace et ses compagnons à reconnaitre un supérieur. Le confesseur semblait suffire, comme la loi intérieure de charité paraissait rendre superflues des constitutions.

Sans essayer de discerner par quels cheminements saint Ignace passe des hésitations de 1539 à la doctrine des constitutions et de la lettre aux Pères et Frères du Portugal sur l'obéissance, constatons seulement comment l'obéissance qu'il demande est *évangélique* et *spirituelle.* Nous répondrons ainsi par un fait très significatif aux hésitations des *spirituels* qui trouvent l'obéissance religieuse plus romaine que chrétienne.

L'obéissance, telle que la veut saint Ignace, est évangélique, parce qu'elle est celle que le Christ demande à ses apôtres.

Elle est spirituelle, parce qu'elle est toute ordonnée à une plus parfaite docilité au Saint-Esprit.

Elle est évangélique, parce qu'elle est obéissance au Vicaire du Christ, même quand elle s'adresse aux supérieurs de la Compagnie. Sur ce point, la pensée de saint Ignace et de ses compagnons est claire.

Le 3 mai 1539, les compagnons avaient décidé, à l'unanimité, la fondation d'un nouvel ordre religieux, dont les membres feraient vœu d'obéissance à leur supérieur. Or, dès le lendemain, sans autre délibération, dans un accord spontané, ils statuent que « quiconque entrera dans la Compagnie fera un vœu d'obéissance au Souverain Pontife, par lequel il s'offrira à aller en n'importe quelle province ou région, soit chez les fidèles, soit chez les infidèles » (5). Ils précisent que ce vœu sera émis, sauf en des cas exceptionnels, non pas entre

(5) *Conclusiones septem sociorum*, ibidem, p. 10.

les mains du Souverain Pontife, mais entre les mains du supérieur.

Depuis 1534, Ignace et chacun de ses compagnons avaient promis de se mettre à la disposition du Souverain Pontife, s'ils ne pouvaient pas partir en Terre Sainte; mais ce n'étaient là que des engagements individuels. La décision du 4 mai 1539 affirme que la récente reconnaissance d'un supérieur religieux maintient la volonté première d'être les missionnaires du Pape. Comme les apôtres ont suivi le Christ, se sont mis sous son obéissance pour être envoyés à travers le monde, Ignace et ses disciples s'offrent, individuellement et communautairement, au Vicaire du Roi divin pour qu'il daigne accepter leur dévouement et qu'il utilise leur ministère pour l'établissement du Royaume de Dieu. L'offrande de la Contemplation du Règne a conduit logiquement les compagnons, formés par les *Exercices*, au vœu d'obéissance au Vicaire du Christ. Saint Ignace écrivait, en effet, dès 1538 : « Nous tous qui sommes liés ensemble dans la même Compagnie, nous nous sommes voués au Souverain Pontife, puisqu'il est le maître de toute la maison du Christ. Et, nous offrant à lui, nous lui avons déclaré que nous étions prêts à tout ce qu'il désirerait de nous dans le Christ... Et nous avons fait le pacte de nous soumettre au jugement et à la volonté du Pape, parce que nous savons qu'il a une meilleure connaissance de ce qui est expédient pour tout le chistianisme » (6).

Le supérieur ne se juxtapose pas au Pape : il ne soustrait pas, même partiellement, les compagnons à l'autorité du Saint-Père. Il a pour rôle unique, pourrait-on dire, de mieux assurer, de diriger leur service fidèle du Christ et de son Vicaire : « Le Souverain Pontife ne peut s'occuper par lui-même des mille petits problèmes de nos vies et, le pourrait-il, cela ne conviendrait pas, circa particularia nostra et contingentia quae sunt innumera, non poterit, nec si posset, deceret, illum vacare (7). Ainsi le vœu d'obéissance au Souverain Pontife caractérise bien l'obéissance évangélique, apostolique, de la Compagnie de Jésus. Le souci de fidélité à l'Evangile est encore plus évident, si on considère les précisions que les premiers jésuites donnent à leur vœu. Ils connaissent la Cour Romaine et ses abus, les nobles desseins et aussi les ambitions mondaines et les faiblesses de la politique papale. Ils ne voient que le Vicaire du Christ et ils le reconnaissent avec un entier respect. C'est à lui qu'ils offrent tout leur dévouement, non pas pour le travail des missions potitiques, ni pour l'administration des palais et des do-

(6) Lettre à Diègue de Gouvéa, du 27 novembre 1538. Nous empruntons la traduction du P. Dudon, *Lettres spirituelles choisies de saint Ignace*, Paris, 1933, p. 65.

(7) *Deliberatio primorum patrum*, l. c., p. 10.

maines pontificaux, mais *circa missiones* (entendons le mot dans son sens évangélique) pour les missions. c'est-à-dire pour être envoyés aux brebis perdues, comme Jésus autre fois y envoyait les douzes et ses disciples Aussi, s'engagent-ils à ne pas accepter de dignités ecclésiastiques, à partir comme des pauvres, sans exiger de viatique (8).

Le religieux, selon saint Ignace, est un chrétien qui s'est consacré totalement à l'appel du Christ, au travail du royaume de Dieu. Cette consécration inspire son dévouement au Pape, Vicaire du Christ Roi, dans la pauvreté et l'humilité des apôtres.

Veni, sequere me. Laissant sa barque, ses filets, son vieux père, les richesses et les foyers de la terre, l'apôtre suit le Christ : il ira partout où le Christ l'enverra pour annoncer la Bonne Nouvelle. L'obéissance religieuse mérite donc bien d'être comptée avec la pauvreté et la chasteté parmi les vertus évangéliques.

Est-il besoin d'ajouter que l'obéissance, ainsi comprise, est *spirituelle* : sinon elle ne serait pas évangélique.

Nous serions sûrs de ne pas la comprendre, si nous pensions que l'attitude spirituelle qu'elle nous demande ne s'accorde pas avec l'attitude spirituelle de la pauvreté et de la chasteté. Comme la pauvreté et la chasteté avertissent que les possessions et les amours terrestres sont éphémères et toujours menacés d'égoïsme, l'obéissance dénonce le caractère provisoire et la facile suffisance des autorités d'ici-bas. Comme la pauvreté reconnait un seul maître des biens terrestres, le Père, Créateur et Providence, qui nourrit et habille les enfants qui s'abandonnent à lui, comme la chasteté n'accepte que l'Amour du Verbe dont les plus belles amours terrestres ne sont que le sacrement, ainsi l'obéissance se soumet à un seul maître, l'Esprit Saint qui anime l'Eglise (9).

Parce que les immunités ecclésiastiques sont mal respectées, on ne souligne pas assez aujourd'hui comment l'obéissance religieuse tend à se libérer des autorités terrestres, dans un geste analogue au dépouillement de la pauvreté et au refus que la chasteté oppose à l'amour humain. L'autorité de l'Eglise que recherche l'obéissance religieuse n'est pas du même ordre que les pouvoirs civils même les plus saints. « Notre sainte Mère l'Eglise hiérarchique » à laquelle nous devons obéir en tout, est « la véritable Epouse du Christ Notre-

(8) *Constitutiones S. J.*, VI, 2, 13 ; VII, 1, 3, E ; X, 6, etc.

(9) Nous avons étudié ailleurs la signification des trois vertus évangéliques : *Etudes*, décembre 1946, Mariage et Virginité ; décembre 1947, Le double témoignage du laïc et du religieux ; *La Vie Spirituelle*, octobre 1948, Pauvreté évangélique.

Seigneur » (10). Elle est le Christ, parmi nous jusqu'à la consommation des siècles. Par elle, c'est l'Esprit-Saint qui nous dirige. D'où le caractère spirituel de toute obéissance à l'Eglise. Mais il importe de noter que l'obéissance religieuse possède éminemment ce caractère spirituel et se distingue ainsi de toute autre forme d'obéissance à l'Eglise. Un ordre religieux naît, peut-on dire, d'une initiative particulière du Saint-Esprit. Ce n'est pas la Hiérarchie qui a eu l'initiative de la fondation des ordres religieux ; elle les a approuvés, c'est-à-dire qu'elle a reconnu la vocation d'un maître spirituel. C'est avant tout pour mieux respecter l'intervention de l'Esprit-Saint et la mission qu'il confie aux saints fondateurs, que l'Eglise reconnait aux Ordres religieux une certaine autonomie, leur accordant, en particulier, une très large exemption de la juridiction épiscopale.

Le Supérieur a pour mission d'assurer notre fidélité à la vocation de nôtre fondateur à laquelle nous participons. Aussi la prudence naturelle ne lui suffit-elle pas, ni le prestige de l'autorité, ni le don d'organisation. Il doit être *familiaris cum Deo*, c'est-à-dire admis dans l'amitié de Dieu (11), entièrement soumis à la volonté divine : il n'obtiendra une véritable obéissance que s'il est lui-même soumis à Dieu. Docile à l'Eglise, à sa Hiérarchie, à ses lois, à ses directives, il sait aussi discerner dans son âme et dans l'âme de ses inférieurs les appels de l'Esprit Saint. Dans la conduite de sa communauté, il est plus un directeur spirituel qu'un chef. Aussi la Compagnie de Jésus considère-t-elle la règle du compte de conscience comme un point substantiel de son Institut. Cette complète ouverture d'âme marque bien le caractère spirituel du gouvernement religieux et de l'obéissance.

II. — L'Obéissance, vertu humaine.

Bien qu'il soit parfois méconnu, le caractère évangélique et spirituel de l'obéissance religieuse est assez apparent pour qu'il ne paraisse pas nécessaire de nous y arrêter plus longtemps. Venons-en aux griefs des *humanistes*. L'obéissance, prétendent-ils, gêne l'épanouissement viril du religieux ; elle tend à le maintenir dans un état puéril ; elle condamne, en effet, l'exercice de son jugement en lui demandant comme une perfection d'accepter aveuglément les ordres de ses supérieurs ; elle stérilise, au nom de la docilité, son

(10) *Exercices spirituels*, Règles pour penser avec l'Eglise, 1.

(11) « Parmi les diverses qualités dont il faut souhaiter que le Supérieur général soit doué, la première de toutes est celle-ci : qu'il soit le plus qu'il est possible uni à notre Dieu et Seigneur, qu'il traite amicalement avec Lui non seulement dans la prière, mais dans toutes ses actions... » *Constitutiones S. J.*, IX, 2, 1.

esprit d'initiative ; enfin comme le petit enfant ne voit le monde qu'à travers sa famille, l'obéissance religieuse nous garde ou nous ramène dans les horizons étroits de notre couvent ou de notre Ordre.

Examinons, en essayant de les préciser, ces divers griefs.

L'obéissance, disent certains, soumet le religieux au jugement de son supérieur comme le petit enfant est lié aux jugements de son père et de sa mère. Sous prétexte d'éviter les abus du jugement propre, elle condamne habituellement l'exercice du jugement. Un supérieur, moins loyal, la prêchera à ses inférieurs pour ces beaux motifs d'ascétisme, alors qu'il y cherche et qu'il y trouve des facilités pour son gouvernement. Pareille autorité risque d'avilir. Un prudent Sulpicien osait le noter dans une réponse à l'enquête de *Jeunesse de l'Eglise* (13) : *Le Christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ?...* « En pratique, il le faut avouer, nous avons peut-être été conviés plus souvent à obéir aveuglément qu'à collaborer. En certains milieux religieux surtout, l'adage : « il faut voir Dieu dans le ou la supérieure » est pris dans un sens qui ne laisse guère subsister la possibilité d'une collaboration consciente. En fait, bien des âmes se cabrent; puis, ou s'abandonnent, ou se révoltent. Et derrière la lettre d'une obéissance méticuleuse et peureuse, on découvre un esprit de critique et un désir de tourner la règle, qui font apparaitre cette obéissance méprisable ».

Qu'une fausse conception, qu'une fausse pratique de l'obéissance du jugement et de l'obéissance aveugle puissent déviriliser l'homme ou l'empêcher de se viriliser, le danger est incontestable! Nous avons tous rencontré des victimes de cette déviation. Mais nous sommes également persuadés que, sainement comprise, l'obéissance de jugement et l'obéissance aveugle ne conduisent ni à cette atrophie, ni à cette mutilation. Que nous demande, en effet, la perfection de l'obéissance?

Elle exige d'abord que, lorsque le supérieur me commande dans les limites de son autorité, je reconnaisse en lui celui que l'Eglise approuve comme compétent pour discerner la volonté de Dieu, comme juge des exigences de ma vocation communautaire et personnelle. Certes, si bien choisi qu'il soit, mon Supérieur n'est pas infaillible ; mais il a, de par une volonté de l'Eglise, du Christ, mission et donc grâces pour me diriger. Aussi dois-je accueillir ses ordres non seulement avec une bienveillance humaine, mais avec un respect religieux. L'obéissance m'*incline à juger comme le Supérieur juge* (14), à comprendre ce que Dieu exige de moi.

(13) *Jeunesse de l'Eglise*, cahier II, réponse de Monsieur Colomb, p. 101.
(14) *Lettre aux Pères et Frères du Portugal sur l'obéissance*, trad. Dudon ; *Lettres spirituelles choisies de saint Ignace*, Paris, 1933, p. 217.

Si des objections naissent qui paraissent sérieuses, l'obéissance ne me demande pas de les refouler. Je dois seulement ne pas oublier ma misère, ni la mission de mon Supérieur. Le souci d'une obéissance parfaite « ne saurait empêcher que, si quelque chose se présente à votre esprit, en opposition avec la pensée du Supérieur ; et si, faisant oraison en présence de Dieu, il vous semble convenir de le représenter, vous ne le puissiez faire. Mais si vous voulez procéder sans danger d'amour et de jugement propres, vous devez vous mettre, avant et après votre démarche, en une vraie indifférence, prêt à faire ou à laisser la chose en question, et même à vous tenir content et à juger meilleur tout ce que le supérieur aura ordonné » (15).

Comme le remarquait fort justement le P. Mersch, « ce n'est pas pour rien que l'Eglise a établi des recours (au Supérieur majeur) et que les règles des Instituts religieux prévoient des représentations à faire par les inférieurs. Ce ne sont pas là des concessions à l'humaine faiblesse... Dieu, qui nous veut tout entiers, ne commence pas par mutiler, mais par purifier. Dieu, qui nous veut comme actifs, nous demande donc de déployer nous-mêmes et tout entière notre initiative à son service et en dépendance de sa grâce. *Nos recours, nos demandes, nos réclamations mêmes, si l'objet en vaut la peine, bien entendu, sont une partie de la coopération qu'il nous demande et un élément de l'obéissance.* On peut donc, on doit donc les faire, et se débattre parfois contre un ordre, mais en esprit de soumission, et dans le désir aussi pur que possible de voir s'accomplir la volonté de Dieu. Une obéissance qui ne réagit pas peut être signe de froideur au service de Dieu, et la perfection peut exiger qu'on ne laisse pas aux supérieurs l'avant-dernier mot » (16).

Loin d'être une démission de l'esprit, l'obéissance du jugement est, au contraire, docilité aimante, active, d'une intelligence qui veut comprendre l'ordre du Supérieur et, en lui, la volonté très sainte de Dieu.

Sans doute, l'ordre du Supérieur aura assez souvent pour moi quelque chose de déconcertant, mon jugement aura à se soumettre dans une certaine obscurité. Comment pourrai-je m'en étonner ? C'est le mystère du péché et de la Croix. La soumission qui refuse l'orgueil, sera-t-elle moins humaine ?

Cette obscurité que rencontre l'obéissance du jugement peut avoir bien des causes.

Il y a d'abord l'obscurité sainte, entièrement bienfaisante, qu'auront toujours pour moi les voies de Dieu.

(15) Ibid., p. 221.

(16) Emile MERSCH, *Morale et corps mystique*, 3e édit., Desclée de Brouwer, 1949, t. I, p. 270.

Il y a l'obscurité qui vient de mon impuissance à sortir pleinement de mon point de vue individuel pour comprendre les exigences du Bien commun : l'obscurité qui vient de mon péché, de mon égoïsme, de mes préjugés, des étroitesses de mon esprit. Plus j'avance vers la perfection de la charité, plus mon esprit se libère de ces incompréhensions, plus il s'accorde avec la sagesse de Dieu. C'est un des fruits ascétiques de l'obéissance de briser les étroitesses suffisantes de mon esprit et de l'ouvrir à la lumière.

Il y a, enfin, l'obscurité qui naîtra de l'imperfection, des erreurs, des fautes du Supérieur. Un Supérieur peut être infidèle à Dieu dans les ordres qu'il donne. Parce qu'il n'est pas assez prudent (de la prudence humaine et, plus encore, de la prudence surnaturelle), parce qu'il est trop peu ami de Dieu, parce qu'il se laisse guider par des vues trop naturelles, par ses préjugés, par ses passions, il ne me donne pas l'ordre qui conviendrait. S'il ne me commande pas une chose mauvaise, je suis tenu d'obéir. Comment, en pareil cas, n'y aurait-il pas obscurité dans mon obéissance? Je ne trouverai la lumière qu'en me rappelant que le Christ me conduit par une Eglise humaine, par des supérieurs qui sont des hommes pécheurs. *Vince in bono malum.* On ne triomphe de l'égoïsme de son prochain que par la bonté, on ne triomphe de l'indocilité passagère d'un supérieur envers Dieu que par la docilité. Dans cette attitude, on ne professe pas que les erreurs, les fautes des supérieurs sont sans importance ; on reconnait seulement que la seule façon de les réparer est l'obéissance. Encore faut-il noter que cette obéissance me donne d'autres devoirs que la soumission a un ordre malheureux : s'il s'agit d'un désordre grave ou habituel, je dois en avertir le supérieur majeur. Sans quoi, j'oublierais que c'est à la Communauté, à l'Eglise que je suis soumis et je me ferais complice d'une infidélité.

L'obéissance ne me demande pas d'atrophier mon jugement : elle exige que je le consacre à Dieu. Elle le purifie des étroitesses de l'égoïsme, elle l'éclaire. Plus elle est illuminée par la foi, plus elle découvre la sagesse et la bonté de Dieu qui nous conduit par l'Eglise.

De l'obéissance de jugement comme de la foi on peut donc dire que loin d'être une démission de l'intélligence, elle en est une promotion.

Il est plus malaisé de montrer la valeur épanouissante de l'obéissance aveugle. Obéir les yeux fermés, en se refusant à examiner la sagesse, l'utilité de l'ordre reçu, n'est-ce pas imiter le petit enfant qui se soumet sans comprendre aux ordres de ses parents ou qui n'obtient d'autres explications qu'un « Papa l'a dit ».

Certains textes et certains gestes de religieux très estimables, et parfois même de saints, demandent à être bien compris. Arrêtons-nous seulement ici à un passage difficile de la *Lettre sur l'obéissance*

et à deux faits souvent cités de la *Vie Admirable* de saint Alphonse Rodriguez.

Relisons d'abord le texte de saint Ignace sur l'obéissance aveugle. « Et voici le troisième moyen, de soumettre l'entendement : c'est le plus facile et le plus sûr, et le plus en usage parmi les Saints Pères. Présupposant et croyant (par un raisonnement analogue à celui que nous faisons pour les articles de foi) que tout ordre du supérieur est un ordre de Dieu et l'expression de sa volonté très sainte, les yeux fermés, sans poser aucune question, avec toute l'impétuosité et promptitude d'une volonté désireuse uniquement d obéir, procéder à l'exécution de ce qui est commandé. Il est à penser qu'Abraham fit ainsi, lorsqu'il lui fut ordonné d'immoler son fils Isaac. De même, dans le Nouveau Testament, firent les saint Pères dont parle Cassien ; comme cet abbé Jean qui ne regardait pas s'il était utile ou non d'arroser péniblement un bâton toute une année, ainsi qu'on lui en avait donné l'ordre ; ni si la chose était impossible ou non, comme lorsqu'il s'applique sérieusement, selon le commandement reçu, à remuer une pierre que beaucoup d'hommes réunis n'auraient pu ébranler.

Pour confirmer cette pratique de l'obéissance, Dieu Notre-Seigneur l'a récompensée parfois par des miracles. Saint Maur, disciple de saint Benoît, étant entré dans un lac par ordre de son supérieur, marcha sur l'eau sans s'y enfoncer ; et un autre, ayant reçu le commandement d aller prendre une lionne, la prit et l'amena à son supérieur. Et il est encore d'autres exemples, comme vous savez. Je veux donc le marquer, cette manière d'assujettir son jugement propre, en présupposant, sans chercher rien d'autre, que l'ordre donné est saint et conforme à la volonté de Dieu, est en usage parmi les saints » (17) A une première lecture, le texte, avouons le, nous surprend. Nous n'avons pourtant pas à en rougir ni à le rejeter !

Saint Ignace présente l'obéissance aveugle, non pas comme un degré suprême de perfection, mais comme un moyen d'atteindre à l'obéissance de jugement, comme un exercice particulièrement efficace et béni de Dieu (18). Cette manière d'obéir, les yeux fermés, brise la suffisance du jugement, corrige les abus de l'esprit critique, favorise l'esprit de foi.

Quand nous voulons apaiser l'esprit inquiet d'un scrupuleux et l'aider à dominer des obsessions, nous utilisons cette même pratique ; nous la croyons bienfaisante, parfois indispensable, sans

(17) Trad. Dudon, p. 219-221.

(18) Saint Ignace dit expressément : « Je vous suggère en particulier *trois moyens* [l'obéissance aveugle est le troisième] *qui vous aideront beaucoup à perfectionner en vous l'obéissance de jugement* », op. cit., p. 218.

oublier toutefois qu'elle est un traitement temporaire. Nous ne souhaitons pas au scrupuleux de finir sa vie dans cette docilité de petit enfant.

Saint Ignace ne nous montre-t-il pas lui-même le caractère exceptionnel de la pratique qu'il recommande par l'analogie qu'il note, en cet endroit, entre l'obéissance aveugle et la foi. La foi du charbonnier qui correspond bien à l'obéissance aveugle peut s'imposer. On demandera à un chrétien qui se perd dans d'insolubles problèmes ou qui prend une attitude orgueilleuse devant la Révélation de laisser toute discussion pour un temps et de croire comme un enfant. Nous n'en concluons pas que la foi du charbonnier soit la foi parfaite. Lorsque le chrétien aura donné à la Parole de Dieu une adhésion humble et sans réserve, selon ses dons intellectuels et selon la grâce qui lui sera donnée, il devra essayer de comprendre. *Crede ut intelligas. Intellige fidem.* Le travail du théologien, s'il est tout pénétré de prière, s'il est entièrement docile à la Révélation, est un épanouissement normal de la foi d'un homme. L'éloge de l'obéissance aveugle est aussi légitime et admet les mêmes réserves, me semble-t-il, que l'éloge de la foi du charbonnier. Mis à part les esprits bornés ou faux, on ne conseillera l'obéissance aveugle que comme une thérapeutique provisoire.

Saint Alphonse a lu et médité ces lignes de saint Ignace. il a voulu y conformer sa conduite, Il a vu que l'obéissance suppose une attitude de foi, que nous obéissons, non pas parce que nous reconnaissons la sagesse de l'ordre donné, mais parce que le Supérieur commande au nom du Christ. Il a voulu réagir — il le déclare expressément lui-même — contre une obéissance qui « raisonne ». « Oh ! combien déplaît à Dieu l'obéissance raisonneuse ! Au contraire, si le religieux, sans plus s'enquérir, exécute en aveugle l'ordre reçu, il montre une grande prudence, beaucoup de sagesse et de discrétion, parce qu'il fait la volonté de Dieu. Il n'a pas été appelé à la vie religieuse pour discuter les ordres, ni pour les soumettre à un examen, mais pour les exécuter, en obéissant aveuglément, parce que Dieu ordonne et cela suffit » (19). « Je le demande, l'ordre de l'obéissance est-il ou non l'ordre de Dieu ? Assurément, il l'est. Mais alors, pourquoi ne renonçons-nous pas au monde entier pour obéir à Dieu, sans aucun raisonnement !... Qui donc, en recevant un ordre de l'obéissance, osera se mettre à discuter avec Dieu, à chercher s'il veut la chose suivant la lettre ou d'une autre manière ? Un semblable religieux suit sa propre volonté, au lieu d'obéir aveuglément... » (20).

(19) Mémoire autobiographique de janvier 1612. Nous utilisons la traduction de la *Vie admirable de saint Alphonse Rodriguez*, Paris, 1890, p. 207-208.

(20) Mémoire autobiographique de janvier 1613, op. cit., p. 225.

L'ordre légitime du Supérieur est l'ordre de Dieu : c'est incontestable. Nous l'oublions facilement. Saint Alphonse nous rappelle cette vérité essentielle. Nous devons l'écouter avec reconnaissance. Mais ne demandons pas à quelques paroles, à quelques actions du saint portier, telles du moins qu'elles nous sont rapportées, un enseignement complet sur l'obéissance religieuse. Vous savez l'histoire de l'assiette que le saint se croit tenu de manger et l'histoire du vice-roi qui s'impatiente à la porte du collège. Permettez-moi pourtant de les transcrire ici.

« Un jour que cette personne, étant à table, avait devant elle une assiette à soupe, le Supérieur lui envoya dire de manger l'assiette. Elle prit son couteau et se mit à racler l'assiette. Un autre l'apercevant lui demanda pourquoi elle faisait cela. Elle lui répondit que le Supérieur lui avait dit de manger l'assiette. Mais il sembla à cet autre qu'elle devait manger, non l'assiette, mais ce qu'elle contenait ; elle le fit à cause de lui, et mangea seulement le contenu de l'assiette (21) ». Un autre jour, « cette personne eut la pensée que voici sur la vertu d'obéissance : si en sa qualité de portier, elle recevait du Supérieur l'ordre de n'ouvrir à personne et que le Roi, se trouvant en cette ville, s'en vînt à la maison et voulût entrer, son escorte et les gens de sa suite étant aussi à la porterie et demandant qu'on ouvrît au roi, que ferait-elle ? Elle répondrait à Sa Majesté de lui pardonner si elle n'ouvre pas, mais qu'elle a reçu l'ordre de n'ouvrir les portes à personne. Il lui semblait, en effet, que bien certainement elle n'ouvrirait ni au Roi, ni à aucun des siens, quand même elle serait maltraitée et persécutée par eux, et il lui paraissait voir clairement que dans les rencontres de ce genre qui pourraient subvenir, quelques menaces qu'on lui fit, elle ne laisserait pas son cœur se troubler, alors qu'elle le tenait solidement fixé en Dieu par le commandement de son Supérieur » (22). Et l'on sait que le saint eut l'occasion de pratiquer l'obéissance, dans un cas fort samblable à celui qu'il avait prévu. « On devait représenter dans notre collège une tragédie pour les élèves de nos écoles. On avait invité le vice-roi, l'évêque, les chanoines, les religieux et d'autres personnes de marque. Pour ne pas être à court de place, le supérieur ordonna au portier (qui était notre frère Alphonse) de ne pas ouvrir les portes avant telle heure ; car d'ordinaire, ces jours-là, la foule venait d'avance et occupait les places destinées aux principaux personnages ; le supérieur ajouta que pour parer à toute difficulté, il lui enjoignait de ne pas quitter un instant la porterie. Voilà que le vice-roi et l'évêque... arrivèrent à la porterie avant l'heure indiquée par le supérieur. Les personnes de leur escorte avertirent le frère portier que

(21) *Vie admirable...*, p. 190.
(22) *Op. cit,...*, p. 60.

leurs Seigneuries étaient là ; il répondit ce qu'il avait résolu de dire; et quelques instances qu'il fissent, ils ne purent obtenir ni qu'il ouvrît, ni qu'il bougeât de sa place. Enfin quelqu'un étant allé avertir le Supérieur de ce qui se passait, celui-ci vint en hâte, ordonna d'ouvrir st expliqua à leurs Seigneuries la cause du retard » (23).

Nous voyons bien ce qu'il y a de beau dans cet entêtement à ne reculer devant rien, ni devant une indigestion, ni devant la colère de leurs Seigneuries, pour être fidèle à l'ordre de Dieu ? Mais notre admiration ne doit pas s'égarer : dans les deux cas, saint Alphonse n'a pas compris l'ordre de son Supérieur : il a fermé trop tôt les yeux. Avant de nous mettre à arroser un bâton, avant d'aller prendre une lionne, assurons-nous d'abord que nous avons bien compris et que le Supérieur ne plaisante pas, ni ne déraisonne. Sans cela, le bâton risque de pourrir et la lionne de nous manger ! Cette prudence préalable ne s'oppose en rien à la perfection de l'obéissance, elle est exigée d'elle.

L'obéissance de jugement n'est pas plus puérile que la foi dont elle est une manifestation. Elle n'est pas un aveuglement, elle est, au contraire reconnaissance de la vraie lumière. L'obscurité plus ou moins impénétrable qu'elle rencontre n'est pas scandaleuse : elle est normale dans la conduite d'un homme pécheur qui, après Abraham et les Apôtres, suit Dieu. Quant à l'obéissance aveugle, elle épargne de vains efforts aux esprits faux et, plus communément, elle est une thérapeutique qui dispose à accepter les obscurités de l'obéissance, qui mortifie l'amour-propre, qui dispose ainsi l'esprit, comme le note saint Ignace, à l'obéissance de jugement.

Venons-en au deuxième grief des *Humanistes*. On se le rappelle. L'obéissance maintiendrait le religieux dans une tardive puérilité en atrophiant son esprit d'initiative, en lui épargnant les saines resposabilités de la vie. Pendant de longues années et parfois pendant toute sa vie, on ne lui demande que de la docilité. Il ne connait pas les difficultés materielles, les combats, les resposabilités des laïcs de son âge et de son milieu. Comme lorsqu'il était petit anfant, il n'a qu'à se laisser conduire. Ses supérieurs, comme autrefois ses parents, assurent sa subsistance matérielle, veillent sur sa santé, organisent ses études et son travail, prévoient son avenir. Il gardera parfois jusqu'aux cheveux blancs, une certaine candeur d'enfant qui ignore le prix du pain. Mais comment un homme qui a du tempérament ou qui est conscient de sa dignité envierait-il cette grâce d'un mineur perpétuel ? Comment surtout, pourrait-il accepter comme un privilège de se décharger sur un autre de la respon-

(23) *Op. cit.*, p. 60, note.

sabilité morale de conduire sa vie ? Pour le religieux obéissant, promettent, en effet, maints panégyristes de l'obéissance religieuse, aucune décision redoutable à prendre, aucune crainte de s'égarer dans le discernement du devoir. C'est le supérieur qui juge, qui décide, qui est responsable. L'inférieur n'a qu'à recevoir des ordres et parfois à les solliciter : qu'il les exécute et Dieu sera content de lui, même s'il damne ceux qui le conduisent sans prudence ! Des Pères du désert aux brochures édifiantes d'aujourd'hui, on pourrait trouver d'abondants éloges de cette bienheureuse irresponsabilité. Le Père Tesson en a relevé plusieurs dans sa thèse (24). Je ne rappellerai ici que cet hymne lyrique de saint Jean Climaque : « L'obéissance est un mouvement simple par lequel nous agissons sans discernement. C'est une mort volontaire ; c'est une vie exempte de curiosité ; c'est une assurance dans le péril ; c'est une excellente excuse lorsqu'on ira comparaître devant Dieu... ; c'est une navigation sûre et un voyage qu'on fait en dormant » (25).

Qu'une longue formation mal comprise et l'absence de toute responsabilité communautaire puissent garder dangereusement un religieux dans la psychologie du petit enfant, et plus encore dans les défauts de l'adolescent (dans son ignorance des conditions réelles de de la vie, dans son fol esprit critique, ses caprices, ses beaux projets chimériques, etc.), personne ne niera ce danger ; mais ici c'est une organisation défectueuse de la vie religieuse qui est en cause, ainsi que la prudence des supérieurs, et non pas d'abord l'obéissance. Aussi nous ne nous arrêterons pas à ces difficultés pratiques. Par contre, une grave question doctrinale se pose : est-il vrai que le Supérieur porte seul la responsabilité des actes qu'il commande ? Avons-nous tort d'éprouver moins un attrait qu'une gêne et même une répulsion, quand certains auteurs spirituels louent la bienheureuse sécurité de l'obéissance ? Nous n'aimons pas ces *moyens courts* : ils nous paraissent, en supprimant les risques, méconnaître notre dignité d'homme et trahir l'Evangile.

Non, il est faux que le Supérieur porte seul toute la responsabilité de ses décisions et qu'il ne laisse à l'inférieur que le devoir d'obéir. Le supérieur et l'inférieur sont unis dans la recherche et l'accomplissement de la volonté de Dieu. Le supérieur n'est pas en dehors de la communauté, sur un Sinaï où Dieu lui révélerait ses vouloirs. C'est dans sa communauté, avec elle, qu'il cherche ce que Dieu veut.

En 1549, saint Ignace envoie à Ingolstadt Claude de Le Jay, Alphonse Salmeron et Pierre Canisius. Il leur remet, selon son

(24) *Valeur morale de l'obéissance religieuse*, thèse [inédite] pour le doctorat en théologie, présentée à la Faculté d'Angers.

(25) L'Echelle sainte, degré 4, P. G. LXXXVIII, 680.

habitude, quelques instructions dont nous gardons le texte. On y trouve, sur l'obéissonce, une règle qui exprime à merveille, dans sa concision, comment un sage gouvernement, tout en laissant, certes, la décision dernière au supérieur, associe la communauté à sa préparation : « Que chacun ait soin de penser par lui-même aux choses qu'il serait opportun d'entreprendre pour les fins qu'ils se sont fixées et que tous en confèrent fraternellement ; et que le supérieur décide ce qu'il conviendra de faire ou non » (26).

Bien d'autres témoignages nous montrent quelle collaboration active saint Ignace attendait de ses inférieurs dans la recherche de la volonté divine. Ainsi, pour fixer à chacun sa tâche, il tenait grand compte des inclinations spirituelles, pourvu qu'elles se manifestâssent en des âmes *indifférentes*, uniquement préoccupées de la gloire de Dieu, c'est-à-dire quand il pouvait reconnaître ces désirs comme des indications du Saint-Esprit, et non comme des préférences naturelles. « Notre Père, note Louis Gonzalez dans son *Mémorial*, dit un jour : « Je désire beaucoup trouver en tous une indifférence universelle, etc.; et ainsi, en présumant l'obéissance et l'abnégation du sujet, je me trouve très bien de suivre ses inclinations ». Et c'est bien ainsi qu'agit le Père : quand il veut envoyer quelqu'un à l'étude ou lui confier un office, il examine à quoi il est le plus incliné (l'indifférence étant présumé). La manière d'examiner cela consiste à faire faire oraison ou dire la messe et à se prononcer par écrit sur ces trois points : 1° se trouve-t-on prêt à partir selon les ordres du supérieur ? 2° se trouve-t-on incliné à partir ainsi ? 3° si on était maître de la décision, que choisirait-on ? — Notre Père use aussi d'une autre façon pour cet examen : il parle avec l'intéressé et lui arrache son inclination. Il use de la première manière pour les affaires plus importantes.,. Il se sert de la deuxième manière toujours ou presque toujours quand il ne connait pas l'inclination. Et il se laisse tellement conduire par cette inclination que lorsqu'il cherche en consulte qui ira à tel endroit ou qui fera telle chose (après avoir reconnu les aptitudes) une des raisons que le Père pèse le plus est qu'un tel y a de l'inclination ou non : c'est une chose très ordinaire » (27).

De son côté, Olivier Manare atteste que « notre saint Père suivait volontiers, pourvu que fussent assurés l'abandon et l'indifférence, l'inclination de ses subordonnés et il était heureux quand elle correspondait à la sienne [c'était un signe de l'action du Saint-Esprit]. Cette manière de gouverner, disait-il, est celle qui réussit le mieux et c'est aussi la plus suave » (28).

(26) *Lettres spirituelles choisies de saint Ignace*, trad. Dudon, Paris, 1933 p.180.

(27) *Mon. Hist. S. J.*, *Fontes narrativi...*, I, Romae, 1943, p. 595-596. Les parenthèses sont du P. L. Gonzalez.

(28) *Mon. Hist. S. J.*, *Scripta de S. Ignatio*, Matriti, 1904, p. 514.

On voit sans peine comment pareil gouvernement spirituel exige la collaboration des inférieurs. C'est toute la communauté qui doit chercher la volonté de Dieu. Chacun est tenu de fournir une information aussi large que le supérieur le désire, une information qui va jusqu'à l'intime de l'âme et qui exige une vie fervente. Mes fautes, ma paresse, tout ce qui me rend sourd aux appels intérieurs de l'Esprit-Saint privent le supérieur de lumières dont il aurait besoin pour se conduire. Comment parler dès lors d'une obéissance qui n'aurait qu'à exécuter ce qu'un autre décide, qui me libérerait facilement de toute responsabilité d'orienter ma vie, mon travail, mon apostolat? Sans doute (et les panégyristes de la *beata securitas* du religieux sur ce point ont raison), c'est le supérieur qui prend ou approuve les grandes décisions de ma vie religieuse ; mais il ne peut pas le bien faire sans moi.

Et même quand un ordre est donné, je ne puis pas toujours l'accepter, en croyant que je n'ai plus qu'à m'y soumettre. Parfois, nous l'avons rappelé plus haut, des représentations respectueuses s'imposent. Si je les néglige par nonchalence, timidité ou flatterie, je suis coupable devant Dieu. Tout en étant docile à son supérieur qui commande « comme le bâton dans la main du vieillard », le religieux aide activement le supérieur à être lui-même docile à Dieu dans les ordres qu'il prépare.

Bien comprise, l'obéissance guide, sans les atrophier aucunement, le jugement de l'inférieur, son esprit d'initiative (qui n'est pas celui d'un Dieu, mais celui d'un enfant de Dieu), son goût des responsabilité. Ajoutons, pour écarter un dernier grief : elle ne rétricit pas les horizons du religieux.

Certes, là encore, la déviation est possible et même facile, et non seulement pour de petites congrégations de religieuses. Quand les prêtres diocésains veulent aider notre examen de conscience, ils dénoncent les petites chapelles qui méconnaissent les problèmes apostoliques de la paroisse ; ils nous signalent une certaine suffisance de caste, notre complaisance pour des clientèles choisies, mais fermées et séparées du bon peuple chrétien... « Et comment en serait-il autrement, disait naguère un prêtre sans malveillance? Les religieux obéissent à des supérieurs qui sont en marge de la hiérarchie, c'est-à-dire en marge du grand courant apostolique de l'Eglise? Pour sauvegarder son autorité, le Supérieur religieux recherchera des œuvres particulières aussi affranchies que possible de la juridiction épiscopale, selon le privilège de l'exemption. Dans ces ministères particuliers, ils peuvent rendre de très grands services à l'Eglise ; mais s'ils assument les grandes tâches apostoliques (dans les paroisses, dans l'action catholique), ils y apportent, avec la richesse de leur formation intellectuelle, d'inévitables étroitesses : ils appar-

tiennent à leur Odre, pourrait-on dire, avec une exagération manifeste et dont je m'excuse, avant d'appartenir à l'Eglise ». On pourrait citer dans le même sens bien d'autres jugements, moins nuancés. On pourrait même noter, chez des religieux, une certaine gêne, comme un complexe d'infériorité, comme le sentiment doulonreux d'être maintenus, par l'obéissance religieuse, un peu à l'écart des des tâches et des responsabilités premières de l'apostolat. Quelques-uns renonceraient, sans trop de déplaisir, au privilège de l'exemption : les ordres religieux, après avoir donné à leurs membres une bonne formation spirituelle et intellectuelle, les mettraient à la disposition des évêques parmi les prêtres diocésains.

Là encore je pose un problème grave, difficile, qui déborde peut-être mon sujet; mais comment l'éviter complètement? Dans les griefs et le malaise que j'ai signalés, c'est bien l'obéissance religieuse qui est en cause, c'est-à-dire la soumission à des supérieurs ecclésiastiques autres que les évêques et partiellement affranchis de la juridiction épiscopale.

Que nous puissions, religieux, abuser du privilège de l'exemption, c'est évident, et il ne s'agit pas là seulemen d'une possibilité abstraite. Le privilège de l'exemption qui devrait favoriser un apostolat *catholique* au-dessus de toutes les divisions des diocèses sert parfois à nous abriter dans des œuvres *infraparoissiales*. Il y a une manière de concevoir les œuvres propres à sa congrégation, de les développer, de les défendre, de s'y enfermer qui n'est pas un témoignage d'esprit catholique. Mais quand nous tombons dans ces mesquineries, nous sommes infidèles à notre vocation. Si supérieurs et inférieurs, nous sommes fidèles à la lettre et l'esprit du vœu, l'obéissance ne nous conduit pas aux étroitesses qu'on nous reproche : elle nous les interdit.

Le Pape qui est notre premier supérieur n'est pas en marge de la hiérarchie (29). L'obéissance nous soumet à lui pour les tâches difficiles qui manquent d'ouvriers, pour les ministères plus larges que ne peut assurer le clergé d'un diocèse. L'obéissance exige ainsi de nous que notre âme soit catholique comme celle de notre prmier supérieur, le Vicaire du Christ, que nous ne recherchions pas d'abord la gloire des œuvres particulières florissantes, mais un meilleur service de toute l'Eglise, que nous considérions les ministères de notre

(29) Dans sa récente allocution aux membres du Congrès international des religieux, S. S. Pie XII déclarait : « ... Dans les discussions qui ont eu lieu ces dix dernières années au sujet de l'exemption, on n'a pas peut-être fait suffisamment ressortir que les religieux exempts... sont soumis partout et toujours au pouvoir du Pontife romain, comme à leur suprême supérieur... Or, le Pontife romain exerce sa juridiction ordinaire et immédiate, non seulement sur toute l'Eglise, mais sur chaque diocèse et sur chacun des fidèles ». *Documentation catholique*, 31 décembre 1950, col. 1671. (Cf. *supra*, p. 7).

Ordre comme des missions, plus ou moins longues, toujours temporaires, qui nous sont confiées, directement ou indirectement, par celui qui a la sollicitude de l'Eglise universelle.

A travers les siècles passés, les meilleurs religieux n'ont-ils pas été les hommes de l'Eglise, les apôtres de l'unité catholique? Aujourd'hui où les Etats eux-mêmes commencent à découvrir la cité du monde, un beau travail *œcuménique* s'offre aux religieux, s'ils savent respecter les tâches du clergé diocésain et remplir leur mission catholique, dans une docilité active au siège de Pierre.

Ce privilège de l'exemption qui affranchit partiellement certains religieux de la juridiction épiscopale ne les place pas pour cela à l'écart de la hiérarchie et de son apoatolat, puisqu'il les unit plus plus intimement au centre même de la hiérarchie. Il ne les isole pae en de petites chapelles. S'ils libère de certaines responsabilités diocésaines ou paroissiales, c'est en vue d'une disponibilité apostolique plus large.

Certes, on peut abuser et on abuse de l'exemption, comme de tout autre privilège, en profitant de ses avantages dans l'oubli de sa finalité ; mais il faut reconnaître que les religieux qui s'isolent des grandes tâches apostoliques de la hiérarchie en des œuvres *infrapaoissiales* ne sauraient légitimer leurs étroitesses par un privilège qui veut, au contraire, élargir leur obéissance.

De nos jours, comme au temps de saint Ignace, bien des jeunes gens n'entrent pas dans la vie religieuse où le Seigneur semble les appeler, par peur de l'obéissance. Une prédication infidèle ou maladroite leur a trop vanté la paix et l'efficacité d'une discipline militaire dont ils ne voient pas la signification évangélique. L'obéissance superficielle ou trop peu virile de certains religieux les scandalise. En s'exagérant la fréquence de ces abus, ils savent aussi à quelle tyrannie meurtrissante, à quelles mesquineries, à quelle atrophie des âmes conduit parfois, dans le gouvernement religieux, une autorité qui méconnait ou suspecte l'action du Saint-Esprit ou qui semble réduire l'Eglise aux dimensions d'une congrégation ou d'un couvent. Par contre, ils ne savent pas assez les incomparables bienfaits que les religieux doivent à une obéissance bien comprise et accueillie avec ferveur. Leurs préjugés, leur individualisme, d'abominables calomnies les empêchent trop souvent de comprendre qu'au jugement de l'Eglise, il n'y a pas de communauté spirituelle sans autorité, ni un meilleur apprentissage de l'indispensable docilité à l'Esprit-Saint que l'obéissance religieuse. Sous son vrai visage, l'Obéissance a tous les attraits de la Pauvreté et de la Virginité, les charmes du Christ.

Lyon-Fourvière Henri MOGENET, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

La Constitution *Sponsa Christi* du 21 novembre dernier a été saluée comme l'un des événements mémorables de l'année sainte. Elle concerne la vie religieuse et plus particulièrement la situation des moniales, c'est-à-dire des religieuses admises à la profession solennelle et soumises à la clôture papale. Les conséquences canoniques de ce document sont considérables. Elles ont été précisées sur trois points par l'Instruction *Inter praeclara* du 23 novembre émanant de la Congrégation des Religieux. Ces trois points sont : la clôture des moniales, la fédération des monastères et le travail monastique rétribué pour assurer la subsistance des contemplatives.

Nous laissons aux revues spécialisées le soin d'exposer l'aspect juridique de ces directives pontificales. Nous voudrions en retenir surtout la portée spirituelle.

Sponsa Christi rappelle la sollicitude dont l'Eglise a entouré, depuis ses origines, l'élite des âmes que Dieu appelle à se consacrer totalement à Lui. Le signe visible le plus caractéristique de cette sollicitude est la clôture dont l'obligation sanctionne deux conditions essentielles de la vie monastique : la chasteté et la vie contemplative.

Pour mieux mettre en lumière le sens de certains assouplissements qu'il croit nécessaire d'accorder à la discipline traditionnelle, le Saint-Père retrace la courbe historique d'une institution qui des vierges de la primitive communauté chrétienne aboutit aux formes apostoliques modernes de la vie religieuse féminine. Né d'un élan de générosité qui pousse les âmes à se consacrer spontanément au Christ-Epoux en renonçant à tout autre lien conjugal, l'idéal de la virginité s'est peu à peu imposé au sein de l'Eglise comme un « état de vie » déterminé. La première sollicitude de la Hiérarchie à son égard s'avère dans la floraison de toute une littérature spirituelle adaptée à cet état de vie.

Le développement du monachisme masculin, surtout du cénobitisme, entraîne une diffusion concomitante du cénobitisme féminin. Lorsque ce mouvement s'est généralisé, la sollicitude de l'Eglise s'est manifestée en distinguant comme « état de perfection » le régime adopté par ces communautés qui joignaient à l'idéal de la virginité la pratique de la pauvreté stricte et de l'obéissance totale. C'est alors que l'Eglise instaure la clôture comme signe de renoncement au monde et comme garantie de la vie contemplative, c'est-à-dire d'une vie dominée par la prière et par le souci de l'union intime avec Dieu.

La clôture apparaît dès lors comme liée à la consécration spécifique des âmes monastiques distinguées de celles qui se consacrent à titre privé tout en conservant leur liberté. Lorsque les Ordres mendiants suscitent, au moyen-âge, la naissance de leurs répliques féminines appelées « les seconds ordres », l'Eglise intègre ceux-ci à l'état monastique, leur imposant, en conséquence, le maintien de la clôture la plus stricte. Mieux encore : lorsqu'avec les Instituts apostoliques créés au XVIe siècle la vie religieuse s'ouvre définitivement au souci de contacts directs avec les âmes pour la défense ou la propagation de la foi, les instituts féminins correspondants doivent, malgré les difficultés, s'astreindre à la loi générale de la clôture.

Nous assistons alors à une sorte de conflit entre deux sollicitudes également chères à l'Eglise : celle concernant l'élite des âmes consacrées et celle tournée vers la masse. L'Eglise résout l'antinomie en instituant des Congrégations vouées à une clôture assouplie, mais considérée dès lors comme n'appartenant pas typiquement à l'état religieux : les moniales seules conservent ce privilège. Il faudra la promulgation du Code de Droit Canonique pour élargir officiellement la notion d'état religieux et y intégrer les Congrégations récentes avec leurs buts et leurs structures essentiellement apostoliques. Cet attachement à la clôture monastique est significatif du soin que l'Eglise manifeste de sauvegarder la valeur spirituelle de la consécration religieuse. Bien loin d'apporter sur ce point des élargissements révolutionnaires, la Constitution *Sponsa Christi* veille à limiter avec précision les circonstances qui nécessitent quelques accommodements. C'est ce souci de prudence qui explique l'introduction d'une terminologie adéquate à deux situations distinctes : clôture papale *majeure* concernant les moniales vouées à la vie uniquement contemplative et comportant l'application stricte des Canons 600-602 ; clôture papale *mineure* s'ajustant plus facilement aux exigences actuelles des œuvres propres à certains monastères dont les moniales unissent la vie active à la vie contemplative. Il en résulte une extension du privilège des vœux solennels auxquels nombre de moniales avaient dû renoncer en raison des circonstances qui en rendaient l'observation impossible. On remarquera l'insistance que met le Saint Père à marquer l' « odieux » des situations qui ont privé ces moniales d'une prérogative « entraînant » une consécration à Dieu plus complète et plus étroite que les autres vœux publics ».

A la suite de ces développements concernant la clôture et qui reconnaissent dans cette institution elle-même des éléments essentiels et des éléments accessoires ou adventices, on remarquera également les paragraphes où le Saint Père exalte la nécessité du travail et l'obligation de l'apostolat. C'est que ces deux exigences de la vie

religieuse sont visées par les ajustements relatifs à la clôture. Ces ajustements, en effet, répondent à des nécessités souvent signalées au Saint-Siège et qui révèlent la détresse de certains monastères dénués de moyens de subsistance. Le document pontifical rappelle les principes qui régissent la loi du travail manuel ou intellectuel et qui relèvent de la loi naturelle, mais aussi « du devoir de pénitence et de satisfaction ». Il ajoute : « Le travail est, en outre, généralement le moyen par lequel l'âme est gardée des dangers et s'élève vers les hauteurs; par lequel, comme il le faut, nous apportons notre collaboration à la divine Providence, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre qui surpasse la nature; par quoi on exerce les œuvres de charité... » Et voici décrite l'ascèse même du travail : « Le travail des Moniales, vu sous l'angle de l'éternité, doit être tel que d'abord celle qui l'entreprend le fasse dans une sainte intention, en pensant souvent à la présence de Dieu, qu'elle l'accepte par obéissance et qu'elle y joigne volontairement sa mortification personnelle. Le travail ainsi accompli sera un exercice constant de toutes les vertus et un gage de la suave et efficace union de la vie contemplative avec la vie active, à l'exemple de la famille de Nazareth ».

Plus remarquable encore le passage qui rappelle aux moniales le devoir de l'apostolat : « Toutes les moniales doivent bien savoir que leur vocation est pleinement et complètement apostolique, sans limites de lieux, de temps, ou de choses, qu'elle s'étend partout et toujours à tout ce qui regarde d'une façon ou d'une autre, l'honneur de leur Epoux ou le salut des âmes ». Les trois moyens qui leur sont indiqués de remplir ce devoir apostolique font appel à leur générosité spirituelle : l'exemple de la perfection chrétienne par leur vie; la prière canoniale ou privée « sous toutes ses formes avec persévérance » ; le dévouement accompagné de la mortification. C'est un programme, à coup sûr, très traditionnel, mais qui retire un sens particulièrement stimulant de l'ensemble même de cette Constitution, témoignage émouvant de la sollicitude toujours actuelle de l'Eglise pour les âmes consacrées. M. O.-G.

Faux surnaturel et miraculisme.

Mgr Alfredo Ottaviani, assesseur du Saint-Office, a publié en février, dans l'*Osservatore Romano*, un article auquel ses hautes fonctions romaines donnent une importance particulière. Le Prélat dénonce les torts que font à l'Eglise la crédulité de trop nombreux fidèles aveuglés par une religiosité suspecte qui se substitue chez eux au sentiment religieux authentique. Il rappelle que le merveilleux a, de tout temps, mêlé dans l'Eglise ses prestiges trompeurs aux manifestations certaines de la toute-puissante Providence. Déjà

le Sauveur avait mis en garde les siens contre les « faux Christs et les faux prophètes » qui « feront des merveilles et des prodiges au point de séduire, si possible, même les élus. » (Mat. XXIV, 24). C'est précisément un des rôles essentiels confiés à l'Eglise par son fondateur que d'exercer un contrôle sur tous les événements d'ordre surnaturel A cet effet, l'assistance de l'Esprit-Saint lui a été promise jusqu'à la consommation des siècles. Or le Prélat constate qu'à une vague de scepticisme négateur qui coïncidait avec les affirmations prétentieuses du scientisme succède de nos jours une dangereuse recherche de l'extraordinaire soi-disant divin. Il en démasque l'illogisme lorsque cet engouement s'empare de populations peu assidues à l'église et indifférentes à la vie sacramentelle. L'assesseur du Saint-Office rappelle fort opportunément que le sentiment religieux a besoin d'être éduqué et que cette éducation relève du magistère ecclésiastique. Forte d'une expérience qui lui permet d'authentifier certains faits miraculeux dans la vie des saints ou dans des centres religieux favorisés comme Lourdes, l'Eglise n'en est que plus à l'aise pour détourner les fidèles des manifestations équivoques qui risquent de compromettre leur foi véritable. C'est ce qui autorise Mgr Ottaviani à proscrire comme dangereuses les visions et les révélations soit-disant surnaturelles qui se seraient produites récemment soit en Italie à Voltago, soit en France où les faits d'Espies et de Bouxières sont à relier à ceux de Ham-sur-Sambre (Belgique), soit en Allemagne à Heroldbach ou aux Etats-Unis à Needah (La Crosse).

Mgr Ottaviani stigmatise avec une juste sévérité l'attitude de certains catholiques qui ajoutent aux souffrences de l'Eglise persécutée par ses ennemis leur indocilité. Il leur reproche leur ignorance qui prétend mêler à la révélation close depuis la mort du dernier Apôtre des éléments doctrinaux accrédités par des visionnaires suspects. Il leur rappelle que les miracles ne sont pas la sainteté et que l'Eglise a toujours montré la plus grande circonspection vis à-vis du caractère surnaturel de maints faits extraordinaires racontés par certains hagiographes. L'orgueil des dévots est le pire des pharisaïsmes ; il pèche contre le simple bon sens : « C'est étrange : personne ne se hasarderait à entreprendre par ses propres moyens la construction d'une maison, la confection d'un vêtement, ou d'une paire de chaussures, à se soigner soi-même d'une maladie. Mais quand il s'agit de vie religieuse, on repousse toute autorité, on refuse toute confiance à celle-ci, si même on ne s'en méfie et l'on désobéit avec désinvolture ». A cette conduite coupable et ridicule Mgr Ottaviani oppose le mot de Dante : « Chrétiens, soyez plus circonspects à vous mouvoir. Vous avez l'Ancien et le Nouveau Testament et le Pasteur de de l'Eglise qui vous guide. Que cela suffise à votre salut ! » (Par. V, 73-77).

M. O.-G.

Etudes Carmélitaines

La collection que dirige le R. P. Bruno de Jésus-Marie et qui fait honneur aux éditions Desclée De Brouwer a publié trois volumes en 1949 et un en 1950, ce dernier de 400 pages. Nous avons rendu compte, dans notre livraison de décembre de *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, ouvrage de M. l'abbé Vilnet. Les deux autres volumes de la même année recueillent les travaux des spécialistes qui ont pris part, en septembre 1948, aux « Journées d'Avon ». Inaugurées avant la dernière guerre, ces « Journées » ont marqué, en 1948 et en 1950, un souci toujours plus accentué d'utiliser les techniques actuelles de la psychologie dans les perspectives que trace l'expérience religieuse (cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, col. 1509). *Troubles et Lumière* embrasse une première série d'études sur les conditionnements psychologiques de la vie spirituelle. Le titre indique le double point de vue complémentaire selon lequel se construisent les structures mentales que commandent les rapports de l'âme humaine avec Dieu : *Trouble et Péché* caractérise la naissance du sentiment de culpabilité dont l'incidence vraie ou fausse marque tout le comportement religieux ; *Equilibre et lumière* est le second aspect de la personnalité religieuse d'où se dégagent les normes de son épanouissement et de son ouverture sur le transcendant. Psychanalystes et théologiens se rencontrent iei et apportent chacun selon sa discipline propre les éléments d'une synthèse harmonieuse de l'homme religieux. Les encouragements envoyés par le T. R. P. Gemelli aux participants de ces « Journées » sont un témoignage non équivoque de l'intérêt que présente aussi bien pour l'Eglise que pour la science ce genre d'investigations méthodiques.

La seconde série des rapports discutés à Avon forme un volume qui envisage plus particulièrement le problème de la contemplation dans ses attaches avec le psychisme humain. *Technique et contemplation* est un titre qui veut embrasser, au-delà de nos méthodes catholiques traditionnelles, toutes les formes de comportements systématiques, tels ceux que préconisent le yogisme ou l'hésychasme, qui tendent à réaliser une contemplation naturelle ou à préparer la contemplation surnaturelle. Ce volume présenté avec un tact parfait par M. Olivier Lacombe, met en relief l'avantage que notre doctrine catholique de la contemplation peut retirer d'une confrontation avec des ascèses ou, si l'on veut, des « techniques » contemplatives d'inspiration toute différente.

Dans ce même volume, M. Roland Dalbiez publie un mémoire fort important sur la *contemplation acquise*, telle que l'a systématisée la tradition catholique remontant aux Carmes du XVII[e] siècle.

C'est à une critique extrêmement rigoureuse qu'il soumet l'expression elle-même et la doctrine qui s'y rattache, selon surtout que l'a formulée Joseph du Saint-Esprit dans son monumental *Cursus theologiae mystico-scholasticae*. On trouve, rappelés par M. Lacombe et par le P. Bruno, quelques échos de la résistance rencontrée à Avon par le brillant dialecticien, résistance devant laquelle lui-même a bien voulu nuancer sa propre pensée : « Les objections formulées par Roland Dalbiez contre l'expression « contemplation acquise », écrit M. Lacombe, ont donc beaucoup de force d'un point de vue métaphysique et ontologique. Mais lui-même a reconnu que dans une perspective pratique et psychologique, elle peut, sinon se justifier véritablement, du moins signaler en une sorte de raccourci qu'il trouve en définitive par trop équivoque et impropre une oraison infuse où l'orant n'a pas conscience du caractère infus de la contemplation » (p. 13). Nous n'ajouterons rien aux observations proposées par les théologiens carmes présents au débat et que le P. Bruno résume dans une note substantielle. Il nous appartient pourtant de justifier brièvement la position défendue naguère par le regretté P. de Guibert et que le distingué professeur de Rennes a stigmatisée comme fénelonienne. A l'en croire, l'auteur de la *Theologia spiritualis ascetica et mystica* tomberait sous le coup de la condamnation formulée par Innocent XII contre la 16e proposition des semi-quiétistes. On se rappelle que le P. de Guibert résume dans ce manuel rédigé en latin, ce qu'il a développé plus longuement dans ses *Etudes de Théologie mystique*. Répondant au R. P. Menendez Reigada, il y défendait l'expression « contemplation acquise » tout en reconnaissant qu'elle était indéquate. Elle lui paraissait distinguer légitiment, sur le plan de la direction et de la pratique, une forme de contemplation qui est pour une part le résultat de l'effort du sujet et qui lui apparaît comme tel, contrairement à la contemplation infuse qui connote la conscience d'une passivité. Il reconnaissait donc à cet effort du sujet une efficacité positive inexistante par rapport à la contemplation infuse, celle-ci n'étant susceptible que d'une préparation négative « removendo a se obstacula quae difficiliorem facerent hanc infusionem ». Qu'une forme mineure de contemplation puisse être l'aboutissant d'un effort volontaire soutenu par la grâce commune ne préjuge ni de sa réussite effective à chaque fois ni de sa durée. Or ce que condamne Innocent XII dans la doctrine de Fénélon c'est la prétention à un « état habituel » de contemplation dans lequel « toutes les fois qu'une âme se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative, non discursive ». D'où l'on conclut que cette âme « n'a plus besoin de revenir à la méditation et à ses actes méthodiques » (cité par R. Dalbiez, p. 125). Où donc le P. de Guibert a-t-il soutenu une

pareille opinion? De la possibilité d'une contemplation non purement infuse, il concluait à la légitimité de l'effort tenté pour la rechercher, surtout si l'âme en a déjà quelque expérience.

C'est ce que dit clairement le paragraphe qui suit le texte latin cité par M. Dalbiez et qui traduit en substance les *Etudes de Théologie mystique* (p. 92), dont nous reproduisons le texte : « Si... à côté, ou mieux au-dessous de (la) contemplation infuse, il y en a une autre moins haute sans doute et moins puissante dans ses effets, très utile cependant et très efficace pour notre sanctification, que nous pouvons en quelque manière acquérir, fût-ce au prix d'un exercice prolongé des formes inférieures d'oraison, avec le seul secours de ces grâces qui sont toujours à la disposition des âmes de bonne volonté, il s'ensuit aussitôt que notre attitude en face de la contemplation pourra légitimement ne plus être purement négative : si la contemplation peut être acquise, il nous est permis de faire des efforts pour l'acquérir : bien plus, lorsque les circonstances et les signes indiqués par les saints nous montreront le moment venu, nous pourrons nous mettre à la pratiquer nous-mêmes, ou conseiller aux autres de le faire ». Le P. de Guibert ne pensait évidemment pas que cette doctrine fût celle de Fénelon, condamnée par Innocent XII. Il se réclamait au contraire des théologiens carmes dont il adoptait, on le voit, les préoccupations d'ordre pratique. Sans doute n'a-t-il pas souscrit de tout point à leur doctrine des dons du Saint-Esprit ; aussi n'a-t-il pas rencontré les mêmes difficultés qu'eux pour justifier la contemplation acquise, mais ceci est un autre problème dans lequel nous n'entrerons pas ici. Nous saurons gré à M. Dalbiez de nous avoir rappelé que l'expression « contemplation acquise » demande à être expliquée et qu'elle traduit une expérience psychologique dont la théologie se doit de préciser la portée objective.

Le volume de la même collection paru en 1950 a pour titre : *Le Cœur*. Il nous offre un ensemble considérable de recherches sur l'affectivité humaine intégrée surtout par l'expérience religieuse. La notoriété des spécialistes qui ont collaboré à cet ensemble nous dispense de préciser les mérites de chaque contribution et nous ne signalerons ici que les études dont l'apport nous a paru plus important pour l'histoire et la psychologie du sentiment religieux. La remarquable enquête de M. Antoine Guillaumont sur *Le sens des noms du cœur dans l'antiquité* rendra le plus grand service à l'historien soucieux d'interpréter dans le contexte de leur époque les données que nous fournissent les écrivains spirituels de l'antiquité chrétienne.

Comme on pouvait le prévoir, la dévotion au Sacré-Cœur occupe une place importante dans ce recueil. Le R. P. Debongnie consacre

des pages fort nuancées à l'histoire de cette dévotion durant le moyen-âge. Il montre qu'elle est faite de commencements et de recommencements, préparant à sainte Marguerite-Marie une place décisive sans doute, mais non sans précédent. Le savant historien met en meilleure lumière que ne l'avaient fait ses prédécesseurs le rôle de sainte Ludgarde qui, selon lui, a été la véritable initiatrice de la dévotion sous la forme que devait propager la Visitandine de Paray.

Dans une *Note* trop succinte, le P. L. Beirnaert ouvre la voie à une hagiographie renouvelée par l'analyse psychologique. On ne peut douter que les techniques récemment mises en lumière puissent aider à une compréhension plus profonde du comportement religieux de saints les plus privilégiés. La grâce se sert pour des fins transcendantes d'une structure mentale qui peut présenter certains caractères obsessionnels et morbides. Aussi l'auteur avait il le droit de dégager les *attaches psychologiques du symbolisme du cœur chez sainte Marguerite-Marie* tout en respectant la sainteté de la voyante et la transcendance foncière des phénomènes dont elle a été favorisée. Il eût été, toutefois, souhaitable qu'il complétât ses observations sur le substrat psychique de la sainte par des éclaircissements théologiques dont il a lui-même fourni quelques éléments dans un article des *Etudes* (juillet-août 1950) : *La sainteté dépend-elle du psychisme ?*

M. l'abbé Louis Cognet était particulièrement qualifié pour traiter de l'attitude des Jansénistes vis-à-vis de la dévotion paraysienne. Il nous montre que leur hostilité s'est raidie de plus en plus contre une dévotion derrière laquelle ils visaient les Jésuites.

M. l'abbé Dérumaux, chapelain de Montmartre, expose les résultats d'une enquête qu'il a menée parmi les jeunes : *Crise et évolution dans la dévotion pour le Sacré-Cœur.* Les doléances qu'il rapporte sont loin d'avoir toutes la même valeur, mais elles dénoncent des exigences qui ne peuvent laisser indifférent. Une dévotion centrée sur le Christ et sur son amour rédempteur tient trop aux racines même de notre foi pour que nous la jugions surannée. Les encouragements prodigués par la Hiérarchie nous en garantissent l'opportunité. Mais la manière dont on la présente justifie trop souvent la désaffection que nous signale cette enquête. Une littérature envahissante affadit la manifestation du mystère dont la dévotion ne devrait être que la formulation subjective. Un sentimentalisme parfois puéril, né d'une religiosité discutable, se substitue dans bien des publications à la saine doctrine, dont les fondements sont avant tout scripturaires, théologiques et liturgiques. M. Dérumaux a raison de le rappeler. Prédicateurs et propagandistes de la dévotion devront tenir compte de ses suggestions qui ne restent pas né-

gatives. En proposant quelques explications plus capables de toucher la piété des jeunes, il prolonge l'effort des théologiens authentiques qui se sont penchés sur cette dévotion populaire pour en éclairer la doctrine. On ne doit pas oublier que les écrits du P. Ramière tendaient à replacer la dévotion au Sacré-Cœur dans le contexte des épîtres de saint Paul et de la doctrine du Corps mystique. De même, le P. Bainvel dans son beau livre sur *La dévotion au Sacré-Cœur* préconisait l'extension de cette dévotion à l'intime et à la personne de Jésus. On accueillera donc dans le même esprit d'appra-fondissement les perspectives théologiques qu'ouvre le rapport de M. Dérumaux. Les considérations qu'il exprime sur le caractère intemporel de la rédemption comme condition de la réparation actuelle pourront être complétées par un article récent d'André Feuillet dans *Dieu Vivant*, n, 17, p. 86 sq., où la permanente réalité des souffranoes du Christ est mise en relief : « Les souffrances de Jésus pour nous ne sont pas du passé : elles sont actuelles. Jésus nous a aimés et a souffert durant sa passion avec une telle plénitude que l'on doit dira en toute vérité que ses souffrances rédemptrices ont recouvert tous les hommes et toute la durée de l'humanité... Les quelques heures vécues par Jésus entre le jardin de Gethsémani et le Calvaire, ce temps que Jésus, d'une manière si expressive, appelle « son heure », équivaut au cours entier de l'histoire du monde ». Il n'est sans doute pas inutile de rappeler aux Jeunes la place que la souffrance doit avoir dans toute vie chrétienne. La dévotion au Sacré-Cœur peut y aider, pourvu cependant qu'elle s'exprime sur ce point avec discrétion, évitant une insistance qui pourrait créer un dolorisme malsain.

La dévotion au Sacré-Cœur a joué un rôle trop important dans le développement de la piété catholique pour qu'on en déprécie la valeur sous prétexte qu'elle prête à des déformations blâmables. Des études comme celles que nous venons d'évoquer peuvent servir grandement à la mieux comprendre et à en vivifier l'expression. Le prestige de la Visitandine de Paray n'a rien à redouter d'une investigation psychologique qui sache bien distinguer les plans et respecter la transcendance du surnaturel. C'est là ce qui justifie la tentative hardie que réussit le volume des *Etudes Carmélitaines* dédié au *Cœur*.

M. O.-G.

NOTES SUR LA PRIÈRE

I

Quelques idées sur l'oraison.

Je les voudrais aussi objectives que possible : ce qui découle de la nature des choses, celle des hommes et celle de la prière ; ce que peut apprendre une expérience aussi large et aussi compréhensive que possible.

Et d'abord une vue historique, très sommaire mais éclairante. Au Moyen-Age, nombreux moines et moniales. Ils ont quitté le monde et la vie profane pour « chercher Dieu », selon l'admirable expression de saint Benoît qu'empruntera saint Ignace. Pour trouver Dieu, les moines s'exercent aux vertus chrétiennes, observent le silence — cette condition *sine qua non* de la vie intérieure, — pratiquent l'austérité corporelle, par dessus tout prient, soit en chœur, soit en particulier. On appelle leur vie contemplative parce qu'ils tendent à l'union divine par l'oraison surtout ou, — c'est la même chose — par la contemplation.

Cette contemplation plus ou moins constante est formelle à de certaines heures, plus ou moins diffuse le reste du temps. Pour la nourrir, les moines recourent surtout à la lecture spirituelle. Suivant les saisons de l'année, c'est-à-dire suivant les exigences du travail agricole, très grandes en été, beaucoup moindres en hiver, ils ont de deux à quatre heures de lecture spirituelle, parfois davantage. Ils lisent de préférence l'Ecriture Sainte. Ils y trouvent Dieu qui leur propose ce qu'ils ont à croire et à espérer. Cela stimule magnifiquement leur charité. Tout en écoutant Dieu, ou, après leur lecture, tout en travaillant des mains et en ruminant ce qu'ils ont lu, ils songent plus ou moins à ce que, en réponse, ils ont à dire à Dieu. Sur cette méthode, un admirable opuscule du XII[e] siècle fournit les renseignements les plus précis. Il est intitulé *Scala Claus-*

tralium sive tractatus de modo orandi, Le titre est plein de sens : Echelle ou degrés par où les cloîtrés montent à Dieu. Ce précieux petit livre a été attribué tantôt à saint Augustin tantôt à saint Bernard. En fait, il a été écrit vers 1145 par Guigues, prieur de la Grande Chartreuse, Guigues II, parce qu'il y a eu précédemment un Guigues I. « *L'échelle des cloîtrés* a quatre degrés spirituels : la lecture, la méditation, la prière, la contemplation. Par la lecture, faite avec soin, et attention, on prend connaissance des Saintes Ecritures. La méditation est le travail par lequel l'esprit s'efforce de bien connaître la vérité renfermée. Par la prière, l'âme recourt à Dieu pour obtenir qu'Il écarte de nous le mal et nous accorde le bien. Dans la contemplation, l'âme élevée jusqu'à Dieu goûte déjà plus ou moins la douceur des choses éternelles » (1). Voilà donc le chemin par où ces moines tâchent d'arriver à Dieu. Ils pensent à lui presque constamment, surtout ils prient, espérant obtenir de trouver Dieu au sommet de leur prière dans ce qu'ils appellent la contemplation. Trouver Dieu, c'est-à-dire éprouver quelque extraordinaire dévotion. Cela arrive parfois ; ils en gardent une véritable nostalgie. « Bienheureux celui qui reçoit de demeurer, ne fut-ce que quelques instants, à ce degré supérieur ; à qui il est permis de dire vraiment : voici que je ressens la grâce de Dieu ».

Dans un texte un peu plus ancien que celui qui vient d'être cité mais issu du même milieu carthusien, Guigues I énumère lui aussi les différents exercices par lesquels les chartreux tâchent de rencontrer Dieu. Ce sont les mêmes que ceux de Guigues II mais cités dans l'ordre inverse : contemplation, prière, méditation, lecture. A quoi Guigues I ajoute — et on le comprend — la psalmodie et la célébration des saints mystères. Tout cela, ajoute-t-il explicitement, « dans le but de connaître et d'aimer Dieu ». Cette *lectio divina* plus ou moins prolongée explique comment ces vies intérieures sont assez souvent nourries de dogme. Chez plusieurs de ces contemplatifs dogme et piété vont de pair. Sans doute le fait n'est-il pas général, car tous

(1) MIGNE. PL., t. 184, c. 475-476.

n'en devaient pas être capables. Mais chez ceux qui l'étaient, quelle richesse de vie intérieure, quelle profondeur! Vies vraiment centrées sur Dieu et donc vraiment religieuses. On leur a reproché de chercher dans leur prière moins Dieu que la consolation. Il n'y aurait matière à reproche que s'ils cherchaient la consolation de manière excessive. Pour eux, trouver la consolation, c'était être sûr d'avoir rencontré Dieu. Saint Ignace, lui aussi, recherchera la consolation et en recommandera la recherche, « parce que, écrit-il à saint François de Borgia, sans elle, notre pensée, nos paroles, nos actions sont tièdes, froides, troubles... » (1). Il est vrai que la poursuite de la consolation ne va pas sans danger, danger d'affadissement pour notre dévotion à Dieu, voire danger d'égoïsme spirituel. Tous les contemplatifs n'y ont pas échappé, sans doute. Mais n'y a-t-il pas des dangers aussi dans l'usage trop exclusif de la méditation simplement discursive? Par exemple, danger de s'enliser si fort dans ces ratiocinations ou dans les applications morales, qu'on en oublie Dieu et que nos relations personnelles avec Lui s'estompent au point de disparaître parfois? L'oraison devient alors de la culture du moi. N'est-ce pas, hélas! ce danger-là que notre expérience à nous connaît surtout?

Mais, en ce monde, tout évolue. A la fin du Moyen-Age, la chrétienté connut une décadence générale des mœurs. Celle-ci se fit sentir jusque dans les monastères qui eurent besoin de réforme. A la simple formation par le milieu, on dut substituer l'ascèse ou formation de soi par soi même, à l'aide d'exercices systématiques exécutés sous le contrôle d'un directeur. La méditation devint, semble-t-il, le principal de ces exercices.

D'ailleurs les purs contemplatifs diminuent tandis que les actifs se multiplient. Le souci de christianiser ou de rechristianiser inquiète un nombre croissant de chrétiens. Au XIII[e] siècle, naissent deux ordres actifs qui enrôlent tout de suite une foule d'apôtres. Ce changement dans la façon de vivre devait avoir son contre-coup dans la façon

(1) Lettre du 20 sept. 1548 à saint François de Borgia. Cf. DUDON, *Lettres spirituelles de saint Ignace*, p. 168.

de prier. On prie moins uniquement pour prier. La prière n'est plus guère une fin en soi. On n'y cherche plus Dieu seulement. La prière devient de plus en plus un moyen de se former soi-même, de s'assimiler les grandes vérités chrétiennes, de cultiver les vertus nécessaires au chrétien et spécialement au chrétien apôtre, un moyen d'obtenir de Dieu les lumières et les grâces utiles. Ce fut bien la tendance de la *devotio moderna.*

Au XVI[e] siècle, les *Exercices spirituels* de saint Ignace sont typiques de cette *devotio*. Le but des *Exercices* n'est pas proprement d'exercer à la prière pour elle-même, d'apprendre à prier, sans plus. Selon saint Ignace lui-même, il est « d'amener l'âme à se dépouiller de ses affections déréglées, à trouver comment elle doit ordonner sa vie pour accomplir la volonté de Dieu sur elle.., » (1). Dans les *Exercices*, on fait bien autre chose que prier : on s'examine, on s'étudie, on réfléchit sur l'esprit du christianisme et sur ses exigences, on tâche de s'en pénétrer, de s'assimiler les idées et les mœurs de Jésus-Christ, on prend de grandes décisions. Cependant, même dans les *Exercices*, la prière — but et fin — semble apparaître parfois. Ainsi peut-être dans la 4[e] addition (76) : « ... dans le point où j'aurai trouvé ce que je veux, là je demeurerai en repos, sans souci d'avancer encore, jusqu'à ce que je sois satisfait ». J'ai dit : peut-être, cela dépend de l'exégèse qu'on doit faire de l'expression « trouver ce que je veux ». Mais dans les applications des sens (124...) et dans la *Contemplation pour obtenir l'amour divin* (230...), l'âme sera facilement induite à ne chercher autre chose que le contact divin.

Alors faudrait-il parler de prière théocentrique au Moyen-Age et de prière anthropocentrique à partir du XVI[e] siècle surtout ? Cette façon de procéder paraît assez simpliste. Peut-on contester sérieusement que la prière — moyen des *Exercices*, — ne soit théocentrique, du moins médiatement, puisqu'elle ne sert qu'à procurer un meilleur service de Dieu ? Certes, il y a des différences. Surtout les buts diffèrent et par suite les méthodes. Au Moyen-Age on prie presque uniquement pour prier, pour converser

(1) *Exercices spirit.*, 1[re] Annotation (1).

avec Dieu, pour s'unir à Lui. Et la vie contemplative, c'est la vie organisée pour que cette conversation puisse avoir lieu et réussir. A l'époque moderne, on est moins préoccupé d'avoir le contact avec Dieu que d'obtenir les grâces nécessaires soit à la sanctification de l'apôtre soit à la fécondité de son apostolat. Ou bien encore — et c'est presque la même chose — on tâche dans la méditation de se pénétrer des conceptions chrétiennes ou l'on s'exerce dans l'oraison aux vertus chrétiennes et apostoliques.

Mais, comme il arrive chez les hommes, de ce qui était le fait — un fait très naturel et fort normal — certains voulurent faire le droit. Des contemplatifs se sont attribué le monopole exclusif de la vraie prière. Des actifs prétendirent que, seule, leur prière était utile et pratique. En cette fin du XVI[e] siècle, c'est, sans doute, le P. Achille Gagliardi († en 1607) qui a le plus nettement exprimé cette conception dans son opuscule posthume, *De plena cognitione Instituti*, au chapitre *De oratione*. « La seconde propriété de notre oraison d'après les *Exercices*, écrit le P. Gagliardi, est de ne pas se borner à méditer sur les vertus et à les demander à Dieu. La prière nous sert de moyen principal pour exercer les vertus et les acquérir dans l'oraison même. De là vient que notre principal effort dans la prière est occupé à faire des actes explicites de ces vertus. Aussi bien notre prière ne consiste pas dans les consolations et les échauffements de l'âme. Notre prière est laborieuse, pratique... elle ne se contente pas de demander les vertus ; elle est active, nous tâchons, tout en priant, d'acquérir les vertus en les exerçant dans l'oraison même ». Et le P. Gagliardi ajoutait : « Voilà pourquoi dans les *Exercices* saint Ignace veut que celui qui médite réfléchisse sur soi et tâche de recueillir du fruit ». De fait, dans la 2[e] semaine des *Exercices*, saint Ignace répète souvent cette recommandation. Mais le fruit qu'il faut recueillir de ces contemplations de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, saint Ignace l'indique dans le second prélude qui est de rigueur durant toute cette semaine : « Il faut demander une connaissance intime de Notre-Seigneur, afin de l'aimer davantage et de le suivre ». Ce n'est pas tout à fait la même chose que ce que veut le P. Gagliardi.

Cette tendance active et pratique faillit aboutir à l'exclusion de la contemplation dans la Compagnie. Le P. Aquaviva devra, en 1590, la réhabiliter dans sa fameuse lettre *Quis sit orationis... usus in Societate*. Voici comme il s'exprime : « Les abus qu'on a pu faire de la contemplation ne nous permettent pas d'aller à l'encontre de la vérité, à l'encontre de l'expérience très souvent affirmée des saints Pères, de mépriser la contemplation et de l'interdire aux nôtres. De l'avis d'un très grand nombre de ces saints Pères, la vraie et parfaite contemplation est certainement plus puissante et plus efficace que toute autre méthode de méditation pour rabattre l'orgueil humain, pour amener les inertes à exécuter ce que leur ordonnent les supérieurs et les paresseux à se dépenser au salut des âmes ». En voilà assez pour venger la contemplation.

Quelques réflexions pour conclure cette histoire. De soi, la prière contemplative, qui est surtout adoration et amour de Dieu, détient la primauté. Elle prévaut autant que les intérêts de Dieu l'emportent sur ceux des hommes, encore que souvent les deux s'emmêlent. Gardons-nous d'être exclusifs. La prière peut avoir des buts divers, des buts plus ou moins complexes. Avec les situations de la vie réelle dans l'espace et dans le temps, les états d'âme varient et, par conséquent les besoins et, avec ceux-ci, la prière qui naturellement les exprime. Il est inévitable que la prière des actifs diffère plus ou moins de celle des contemplatifs, s'il est vrai du reste que tous ont le devoir primordial d'adorer et d'aimer Dieu. N'empêche que les actifs abordent la prière avec des soucis que ne ressentent pas avec la même acuité ceux qui se cantonnent dans leurs cloîtres. Ces soucis apostoliques sont d'ailleurs loin d'être étrangers à Dieu. Il s'agit là de son œuvre, de ses brebis, de son service, de sa gloire. La réponse du Christ ressuscité à Pierre est définitive : « Si tu m'aimes, pais mes agneaux, pais mes brebis ».

D'autre part, tout religieux, si actif soit-il, devra sauvegarder à tout prix, dans sa vie mouvementée, une part suffisante de contemplation. Il faut que sa Foi, son Espérance, sa Charité théologale soient assez actuelles pour inspirer constamment, soutenir, animer, transfigurer son

action : *in actione contemplativus.* Et comment raviver constamment cette vie théologale, sinon en fréquentant Dieu dans l'oraison ! On a voulu procurer aux actifs une prière « pratique », plus capable, croyait-on, de les aider à faire face aux exigences d'une vie engagée dans le brouhaha et les tentations du monde. On oubliait qu'en somme il n'y a rien de plus pratique que d'aimer Dieu. Si vraiment cet amour me domine, de quoi ne serai-je pas capable ? Si non, qu'est-ce qui me rendra héroïque ? Qu'est-ce qui fera de moi l'*instrumentum conjunctum*, l'instrument dans la main de Dieu que je dois être pour pouvoir faire l'œuvre de Dieu ? Ce n'est pas saint Ignace qui aurait oublié cela. Et, sous prétexte d'avoir une prière pratique, on a trop exclusivement médité, remué des idées, bâti des synthèses, étudié la psychologie et la morale, au point que souvent, dans cette prière, tant d'idées nous empêchaient de rencontrer Dieu. En réalité, elles nous distrayaient de Lui. Ainsi avons-nous désappris à prier.

II

La prière suppose Dieu : c'est une démarche qui ne peut s'adresser qu'à Lui. Si Dieu n'existait pas, la prière n'aurait pas de sens. Elle est essentiellement théocentrique. Prier, c'est parler à Dieu. Et donc ici, comme en tout ce qui relève de la vie surnaturelle, la Foi est fondamentale. A quoi bon prier, si l'on ne croit pas ? Plus on croit, mieux on peut prier. La prière est d'abord et essentiellement un acte de foi. Pour prier, il ne suffit même pas de croire à l'existence de Dieu, il faut croire à sa présence, qu'Il nous entend et qu'à sa manière Il nous répond. Prier, c'est converser avec Dieu. Ici prenons garde. La prière n'est orale, verbale que pour nous, à cause de nous. Dieu n'a que faire de nos mots, de nos discours. Il est incapable de les entendre comme nous nous entendons ce qu'on nous dit. Dieu connaît directement les âmes. *Deus autem intuetur cor.* Ainsi les pompes liturgiques, leurs chants, leurs cortèges, les cierges, l'encens, tout cela qui est si impressionnant est fait pour nous. Cela ne fait rien à Dieu, mais nous, cela nous aide à imaginer Celui que nous ne voyons pas, à sentir sa présence, à adorer. Dieu voit les âmes. Les

âmes entrevoient Dieu dans le clair-obscur de la foi. En somme, la prière c'est une attitude d'âme. C'est une âme prenant attitude, non en face d'un spectacle ou à l'égard d'une doctrine, mais vis à vis de quelq'un, d'une personne, d'une personne incomparable, incomparablement vivante, intelligente, aimante.

La prière, c'est une âme prenant attitude devant Dieu : il s'agit d'une attitude active, voulue que l'âme se donne librement, même s'impose pour exprimer à Dieu ses pensées et ses vouloirs profonds. Nos discours — notre prière orale, l'*oratio* — ne font que formuler cela. Ce qui amène certains à formuler la question : « Alors ne puis-je pas me dispenser de discourir et rester simplement devant Dieu tel que je suis, tel que je veux être devant Lui ? » N'est-ce pas ce que faisait à Ars le vieux Chaffangeon qui restait des heures dans son banc à contempler le tabernacle ? Comme on l'interrogeait sur ce qu'il faisait là, il répondit simplement : « Je L'avise et Il m'avise ». Rien ne nous permet de rejeter *a priori* ce procédé : il peut nous aider tous à de certains moments. Saint Jean de la Croix observe que le silence d'amour, c'est le langage que Dieu entend le mieux. Et Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même ne recommandait-Il pas de ne pas multiplier les paroles ? Mais les père Chaffangeon à qui le silence réussit seront plutôt rares. La plupart d'entre nous ne pourront s'en contenter. La formulation nous est généralement nécessaire pour que nous prenions pleine conscience de ce que nous pensons et pour que nous puissions donner à nos sentiments religieux leur plénitude humaine normale, notre corps même s'associant plus ou moins à la religion de notre esprit. Sans paroles, dites ou pensées, beaucoup seraient incapables de rester longtemps attentifs à Dieu.

Mais *quelles sont donc ces attitudes ou dispositions fondamentales que les âmes prennent devant Dieu ?* Ou, autrement dit, qu'est-ce qui fait le fond de cette prière, qu'est-ce qui la provoque et l'inspire ? A cette question, on a donné diverses réponses. Toutes reviennent plus ou moins à la réponse bien comprise de Tertullien : *Venera-*

tio Dei. petitio hominis : l'adoration et la demande (1). Tâchons de comprendre.

A mesure que nous connaissons l'Etre transcendant et parfait, Dieu, et notre essentielle dépendance de Lui, à mesure nous nous rendons compte de ce que Dieu est pour nous, à la fois notre Principe et notre Fin, ce qui nous fait exister et ce pour quoi nous existons. Dieu étant l'Etre-source, chacun de nous, à chaque moment, dépend ontologiquement de Lui. Parcequ'Il est notre Créateur, Il est notre Seigneur et Maître. Personne ne peut l'être autant que Lui. Nous lui appartenons par notre essence même. Pour être justes, pour être dans le vrai, nous devons avouer cette Seigneurie de Dieu. Nous devons accepter Dieu comme Dieu et nous accepter nous-mêmes comme créatures. L'homme qui fait cela adore. Il prend volontairement l'attitude de serviteur qu'il est par nature. Adorer, c'est le premier objet de la prière, le plus nécessaire. Que l'homme prenne souvent cette attitude ! Elle le remet chaque fois dans le vrai, dans le réel dont son amour-propre tâche sans cesse de le faire sortir.

Dieu est aussi notre Fin : nous sommes faits pour Lui. Autre façon de dépendre de Lui. Fait pour Dieu, cela ne signifie pas seulement que nous devons Le servir. Nous le constations déjà plus haut. Cela veut dire ici qu'en Dieu seul notre âme inquiète pourra trouver son repos : « Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te » (2). Dieu seul peut nous contenter. Lui seul est notre Souverain Bien. Nous avons besoin de Dieu plus que de toute autre chose au monde. Nous Le désirons de toute notre âme, sans le savoir peut-être. Mieux nous nous rendons compte, plus ardemment nous cherchons Dieu, Dieu et tout ce qui nous aide à le trouver. Nous avons un besoin naturel de Dieu ; mais, en outre, tout à fait librement, Dieu nous a destinés à la vision béatifique, au Ciel. Hors de là, il n'y a nulle part de bonheur pour nous. Vouloir Dieu, désirer, aimer Dieu, c'est l'autre objet de la prière. Cette prière de demande exprime notre indi-

(1) *De Oratione*, c. I.

(2) Saint Agustin, *Confessions*, I, 1.

gence, avoue nos désirs et notre amour. Elle nous met à l'égard de Dieu dans l'attitude du mendiant qui nous est aussi essentielle que celle de serviteur. « Nos omnes Dei mendici sumus », dit admirablement saint Augustin. C'est notre gloire à nous, hommes, d'être des chercheurs de Dieu. Nous comptons bien Le trouver au ciel. Mais beaucoup cherchent à Le trouver déjà sur terre, au moins un peu, par intervalles... La prière leur en fournit le moyen. Toute prière sincère met en contact avec Dieu. Mais, ici-bas, la rencontre n'a lieu que dans l'obscurité peu satisfaisante de la foi. Dieu ne révèle pas sensiblement sa présence. Parfois cependant celui qui prie est quelque peu récompensé de son laborieux effort : il éprouve, sinon un sentiment de la présence divine, du moins un accroissement de Foi, d'Espérance et de Charité qui s'accompagne d'une joie plus ou moins grande, mais profonde et exquise. Aucun plaisir de la terre n'est comparable à cette consolation spirituelle. Elle pacifie extraordinairement l'âme, elle ensoleille la vie, elle stimule l'élan vital, elle fait aimer Dieu par dessus tout. La prière peut déjà donner Dieu, plus ou moins. Elle n'est donc pas seulement moyen, parfois elle est fin. Elle l'est certainement pour les contemplatifs qui inaugurent ici-bas la conversation éternelle. Mais, discours ou simple attitude d'âme, la prière a toujours pour but d'adorer la Majesté divine ou de désirer plus ou moins expressément, plus ou moins directement le Bien infini. Adoration ou demande ou les deux à la fois, comme dans l'admirable formule si courte et si pleine : « Deus meus et omnia » (1). Mon Dieu, vous êtes tout pour moi. Toute la religion est là-dedans.

De ces considérations, ne résulte-t-il pas assez clairement que la vraie prière, c'est ce qu'on appelle souvent le colloque. Mais alors la méditation est-elle prière ? On connaît les aveux du cardinal Gasquet, le grand historien bénédictin anglais, dans son livre *Religio religiosi* (1929). Traitant de l'oraison, il raconte quelles difficultés il rencontra dans ses efforts pour prier. Expériences et réflexions faites, il croit pouvoir expliquer ses insuccès par l'idée

(1) Saint François d'Assise, *Fiorelli*.

fausse qu'il s'était faite de l'oraison mentale. « Je pensais, écrit-il, que l'objet principal à viser était le développement laborieux du sujet de la méditation..., que ma méditation devait principalement consister à approfondir, à développer un sujet spirituel quelconque, comme si nous préparions une conférence ou un sermon... L'usage commun du mot méditation, au lieu de l'expression oraison mentale, m'avait aussi induit en erreur ». Le cardinal prenait le moyen pour le but, ce qui n'était destiné qu'à aider pour l'essentiel. La méditation, de soi, n'est pas prière ; elle sert à nous mettre en état de prier. La méditation sert à échauffer l'âme jusqu'à la température requise pour la prière. Nous ne sommes pas constamment disposés à adorer ou à ressentir le besoin de Dieu. Trop de choses humaines ou terrestres nous accrochent, nous attachent plus ou moins pour un temps. Parfois l'âme s'absorbe en elle-même, dans les soucis multiples et raffinés du moi. Il faut qu'on la détache et la ramène à Dieu. La méditation est le moyen conforme à notre psychologie et le plus économique de provoquer en nous des pensées et des sentiments religieux. Mais, précisément parce qu'elle est cette préparation active à la prière, la méditation mérite d'être appelée elle-même prière. Car vouloir prier, c'est déjà prier. Dans cet effort volontaire, il y a déjà ce mouvement de l'âme vers Dieu qui est le fond de la prière : « Ascensio mentis ad Deum ». Ayons donc soin, au début de chacun de nos exercices spirituels, d'avoir cette volonté consciente et explicite d'entrer en contact avec Dieu. Du coup, toute cette activité devient théocentrée. N'est-ce pas ce que recommande saint Ignace ? « Avant d'entrer en oraison, que l'esprit s'apaise pendant quelque temps... en songeant : où vais-je et dans quel but ? » (239) Au prie-Dieu, on ne médite pas pour méditer. Une activité intellectuelle trop intense pourrait absorber l'énergie de l'âme au point de lui rendre la dévotion impossible et donc de l'empêcher de prier. « Ce n'est pas l'abondance des idées qui rassasie l'âme et la satisfait, mais de sentir et de goûter les choses en profondeur » (2). Aussi, poursuit saint Ignace, « là où j'aurai trouvé ce que je cherche, je m'arrêterai » (76). Combien précieuse la prière qui réussit à nous faire trouver Dieu !

Enfin, que penser de la prière dite « pratique » ? Observons d'abord que toute prière devrait être pratique, c'est-à-dire que toute prière devrait influer sur le comportement total de celui qui prie. Si j'ai bien prié, je dois être mieux résolu à faire tout mon devoir. Notre prière doit être, comme on l'a dit, « l'âme de notre vie ». Toute prière vraie tend plus ou moins à assurer la soumission totale de l'individu à Dieu. Mais ce n'est pas cela que veulent dire certains, qui prônent la prière « pratique ». Manifestement, ils l'opposent à la prière contemplative, où l'âme cherche Dieu beaucoup plus que ses dons. Pour eux, cette prière contemplative n'est pas pratique ou beaucoup moins. C'est bien ce que donnent à penser les textes cités précédemment du P. Gagliardi : « Notre oraison tend plus à nous purifier qu'à nous consoler... dans l'oraison nous devons surtout nous appliquer à exercer les vertus... plus qu'à rechercher la consolation et les échauffements de l'âme » (1). Qu'il ne soit pas pratique de s'entraîner à connaître et à aimer Dieu, en le fréquentant, en conversant avec Lui, rien de plus faux. C'est le contraire qui est vrai : rien de plus pratique que d'aimer le bon Dieu. Aimer Dieu, mais c'est l'occupation suprême, celle pour laquelle nous existons, celle qui nous absorbera au ciel ! De quoi n'est pas capable quelqu'un qui aime ? Si nous aimions Dieu, nous aurions toutes les générosités de l'amour et d'un amour surnaturel, pénétré de vitalité divine. Si nous aimions Dieu, nous parlerions de Lui avec des accents qui ne laisseraient personne indifférent et, si d'ailleurs nous avions le savoir-faire et l'entregent requis, nous serions les apôtres les plus zélés et les plus efficaces qu'on puisse souhaiter. Quoi de plus pratique ?

Du moins les partisans de la prière pratique voudraient-ils que nous fussions plus soucieux d'acquérir les vertus qu'exigent la vie chrétienne et la tâche apostolique. Assurément, nous ne sommes pas encore au ciel ; nous y tendons, nous sommes en route. Pour maintenir cet effort jusqu'à son aboutissement, nombre de choses nous sont plus ou moins indispensables ici-bas, à commencer par le

(1) *De plena cognitione*... p. 99.

pain quotidien, en passant par les grâces de lumière et de force, pour terminer par le don de persévérance finale. Notre prière aura raison de tâcher d'obtenir tout cela de Dieu. Mais en demandant tout cela, c'est encore Dieu en somme qu'elle demande et, en demandant Dieu, c'est tout cela. La bonne prière de demande est toujours théologale et pratique.

Hélas ! le P. Gagliardi semble bien avoir de vrais préjugés contre la contemplation. C'est cela qui appauvrit si fort sa conception de la prière. Combien plus justes, plus religieuses les façons de voir du cardinal Suhard, dans son admirable pastorale de 1948 sur *le sens de Dieu*. Lui et nous, nous avons fait des expériences. Nous avons pu constater dans nos propres vies à quelle misère religieuse menait cette absence de contemplation. « On prie de nos jours, écrivait le cardinal, mais beaucoup trop pour soi. Peut-être même, parfois, trop pour les autres, lorsque ces demandes sont entachées d'intérêt ou lorsqu'elles prennent la place de l'action de grâces et de la louange. Il faut reprendre conscience de la grandeur et la splendeur de Dieu, s'anéantir devant Sa Majesté, s'avouer pécheur devant Lui, consacrer toutes choses à son amour exclusif... C'est ici qu'il faut prononcer le mot qui sauve : *retour à la contemplation*... Celle-ci désigne deux réalités inégales. L'une, celle des contemplatifs séparés du monde, tend à renouveler en permanence le dialogue qui unit le Christ à son Père... Mais la contemplation désigne aussi, dans le langage courant, une réalité plus accessible. C'est à celle-là que nous vous convions... Il suffit de s'adresser à Dieu comme à une personne vivante... L'essentiel de la contemplation, c'est de prendre Dieu pour objet... de se mettre en face de Lui. Face à cet objet sans égal, il suffit d'admirer, de laisser chanter notre âme, de dire à Dieu notre reconnaissance, de Lui offrir nos travaux, nos joies, nos peines et surtout nous-mêmes. Il n'est pas de vie qui ne puisse et ne doive consacrer un temps à la prière et à l'attention à Dieu ».

III

La prière, dans son fond, c'est donc une âme qui prend volontairement, activement, devant Dieu attitude de ser-

viteur ou de mendiant. Les paroles, si on en use, ne font que formuler cette adoration ou cette requête. N'oublions jamais que Dieu ne fait pas attention aux mots mais aux âmes.

Il n'est pas toujours aisé d'arriver à ces états actifs pléniers d'adoration ou de besoin de Dieu. L'âme peut toujours le désirer, le vouloir même ; et c'est déjà prier inchoativement, mais ce n'est pas l'état normal et plein de l'adoration ou de la supplication. Il faudrait arriver à cette attitude vécue où l'âme adore et supplie de toute elle-même, réalisant complètement sa volonté de prier : σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Parfois cela va tout seul ; d'autres fois on y arrive à peine. Il est des jours où, malgré tous nos efforts Dieu laisse indifférente toute une partie de nous-même, la moins noble, mais celle qui nous fait sentir et qui, à cause de cela, a une influence souvent décisive sur nos vouloirs et sur tout notre comportement. Sans elle, nous demeurons insensibles à l'égard de Dieu même. Et toute notre énergie est insuffisante pour nous sortir de notre atonie et de notre matérialisme. Voilà qui pose le problème de la préparation à la prière.

Est-il possible de nous rendre la prière plus ou moins facile et comment ? Problème délicat à résoudre, d'autant plus qu'il ne s'agit pas seulement d'accomplir une démarche plus ou moins superficielle, comme de visiter un ami, même très cher, voire un supérieur, même très élevé. Il s'agit de conversation entre Dieu et sa créature humaine : rien de plus intérieur, rien qui exige une sincérité plus totale, rien qui répugne davantage à l'artificiel ; il n'y a pas plus affaire d'âme.

D'ordinaire on distingue fort justement la préparation générale et la préparation immédiate ou prochaine. On insiste sur la seconde. Pourtant la préparation générale semble bien la plus importante, parce qu'elle est la plus profonde. Elle est même la condition indispensable pour que la préparation immédiate opère utilement. On ne forme pas, on ne transforme pas l'âme en quelques minutes et la prière elle-même est une action trop intime pour qu'on puisse la réussir sans préparation profonde. En réa-

lité, l'art de prier est la résultante de toute une éducation religieuse.

Il s'agit donc d'amener et de fonder dans l'âme ces deux dispositions d'adoration et de besoin de Dieu desquelles nous avons parlé. Le secret ici, c'est de faire surgir presque spontanément l'oraison de la vie, de la vie profonde et habituelle. Pour prier, il faut d'abord — nous l'avons dit — que l'âme croie, qu'elle vive de foi. Plus elle croira, mieux elle pourra prier, converser avec l'Invisible. Plus on croira à l'inimaginable grandeur de Dieu, plus spontanément on tombera à genoux pour L'adorer. Plus on s'émerveillera de l'infinie Bonté de Dieu. en soi et pour nous, plus on sera porté à L'aimer. Avoir de Dieu une très haute estime, c'est la condition même de la bonne prière. Cette estime de Dieu, comme d'ailleurs l'estime de tout le monde, on ne l'acquiert pas en un jour. On passe sa vie à l'amasser, à l'approfondir; on la perd plus ou moins, on la retrouve. Il y faut une grande grâce, pas mal de réflexion ou de recueillement, une âme attentive et pure. Tous ne sont pas également aptes à se faire de Dieu cette idée suprême qui domine la vie. Les esprits légers, les mondains, les snobs, les charnels, les esprits terre-à-terre y sont mal disposés. Découvrir Dieu, Le découvrir toujours plus, c'est notre grande affaire. Notre prière pourrait nous donner la mesure de notre estime de Dieu et de notre foi. Notre prière sort de notre vie, de nous-mêmes tels que nos vies nous font. Réciproquement, notre vie est influencée par notre prière et celle-ci, à son tour, nous apprend à connaître Dieu de façon plus personnelle, plus intime et comme expérimentale. Aussi plus on prie, plus on priera; moins on prie, moins priera-t-on. Là-dessus, les expériences faites sont péremptoires : qu'il est difficile de se remettre à prier quand on en a perdu l'habitude! Hélas! pour trop de chrétiens, même parfois pour des religieux, surtout pour les actifs, les préoccupations d'ordre temporel sont absorbantes, tellement qu'elles deviennent parfois exclusives. C'est souvent le cas des hommes d'étude et des hommes d'affaires. Certains ouvriers apostoliques sont-ils autre chose que des hommes d'affaires? Leur activité occupe leurs esprits et leur temps au point de leur rendre prati-

quement impossible de rester « in actione contemplativus ». Pour le pouvoir, on doit faire à la pensée de Dieu une place suffisante dans ses préoccupations. On doit tâcher de réaliser la toute première recommandation de saint Ignace : « Quiconque veut militer pour Dieu dans cette société... qu'il ait pour premier soin d'avoir toujours Dieu devant les yeux » (1). On ne peut prier qu'à cette condition. Plus la pensée de Dieu sera habituellement latente en nous, plus souvent elle occupera notre attention formelle, plus il nous sera facile de nous adonner à la prière, de converser avec Dieu. On prie comme on vit.

« Qu'il ait pour premier soin de garder toujours Dieu devant les yeux.. » N'est-ce pas le fond de la vie contemplative? A cette contemplation, non pas toute âme humaine, mais l'âme en état de grâce est merveilleusement disposée. Pour cette âme, Dieu est présent, non seulement comme quelqu'un dont on se rappelle la pensée (en réalité, alors, ce quelqu'un reste lointain), mais comme quelqu'un de réellement présent. Dans cette âme, les facultés de connaître et d'aimer, surnaturalisées par la grâce sanctifiante et les dons infus, sont capables d'atteindre réellement Dieu comme objet physique. Je puis donc, dans ma chambre, à mon prie-Dieu, parvenir à Dieu aussi objectivement que j'atteins le Christ au tabernacle dans l'hostie consacrée. Ici, il y a l'hostie blanche pour concentrer mon attention, là il n'y a que le signe sensible qui fasse défaut. Ajoutons pour plus de précision encore, que le recueillement grâce auquel nous retirons notre attention aux choses créées est, seul, insuffisant pour nous mettre en contact avec Dieu. *Il y faut les actes positifs de foi et de charité.* Ceux-ci nous font vraiment rencontrer Dieu. Voilà pour stimuler nos relations personnelles avec Dieu.

Aussi importante que cette préparation de l'esprit, est la préparation affective et morale. Notre-Seigneur lui-même en a très clairement posé le principe : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». La plupart du temps, qu'est-ce qui nous empêche de bien prier? Qu'est-ce qui nous distrait de notre prière? Nos affections humaines terres-

(1) *Formula Societatis Jesu*, I, 1.

tres, plus ou moins charnelles ; notre matérialisme vécu et plus ou moins volontaire. Pour voir Dieu, pour Le voir comme on a besoin de voir celui avec lequel on prétend converser, pour cela, il faut avoir le cœur libre, pur, assez dégagé du sensible. Une seule affection déréglée, volontairement entretenue ou tolérée, est un réel obstacle à l'intimité divine et donc à l'oraison. On ne peu devenir homme de prière qu'après avoir renoncé en principe à toutes les satisfactions de l'amour-propre et des sens. Et ce renoncement, il faut le pratiquer de fait, au moins habituellement. Il faut être assez unifié déjà dans la préférence donnée à Dieu.

A ce sujet, saint Ignace nous a laissé des indications très nettes. Il y avait, de son temps, au collège de Gandie, un groupe de Pères qui s'adonnaient aux longues oraisons : six ou sept heures par jour. Le théoricien de la bande était un certain Père Onfroy, un Français. Il prétendait qu'il fallait beaucoup de temps pour arriver à prier. Sans doute, voulait-il dire qu'on ne pouvait en quelques minutes recueillir assez son esprit et ramasser son cœur.

Saint François de Borgia était assez de cet avis. Sitôt qu'Ignace eut connaissance des faits, il manifesta une opposition irréductible. Il fit écrire à Onfroy que l'oraison est beaucoup moins affaire de temps que de détachement : « Ce fondement de l'abnégation étant supposé, on priera plus, affirmait saint Ignace, en un quart d'heure, qu'un homme immortifié en deux heures » (1). Tout cela ne fait que rappeler la grande loi de la purification requise avant toute union à Dieu.

On peut se purifier soi-même dans une certaine mesure, mesure d'autant plus large qu'on sera plus énergique et plus généreux. Aussi bien, cette purification-là est-elle appelée active. Mais toute la bonne volonté possible, tous les efforts souhaitables ne pourront aller assez profond, toucher assez juste aux endroits névralgiques que, précisément, il faudrait atteindre pour épurer vraiment l'âme. Dieu seul peut faire cela. De fait, comme un Père qui éduque ses enfants, Dieu se charge de la besogne. Il nous

(1) Louis Gonzalez de Camara, *Memorial.*

envoie, accompagnées de lumières et de grâces, des épreuves, physiques ou morales, admirablement adaptées à nos besoins et à nos forces. A nous, de laisser faire Dieu et d'entrer, de toute notre docilité, dans le jeu divin. C'est la purification passive, incomparablement plus efficace que l'autre.

Cette pureté de cœur n'est pas une disposition seulement négative, une simple absence de ces affections parasites qui concurrencent, gênent, voire excluent la charité théologale. Il y faut voir plutôt cette charité même, devenue, enfin, maîtresse de l'âme. Plus une âme aime Dieu, plus, normalement, lui sera-t-il facile de prier. Elle se sentira très vite à l'aise avec Dieu, confiante, spontanée, simple. Beaucoup ne sont guère à l'aise avec Dieu. Nous ne sommes pas vite à l'aise avec les autres, pas même avec les hommes. Nous gardons longtemps toutes sortes d'arrières-pensées de méfiance, de crainte. Nous demeurons longtemps sur la réserve. Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu nous mettre à l'aise avec Dieu. « Vous autres, nous dit-il, quand vous prierez, vous direz : « Notre Père... » Il y a là plus qu'un climat nouveau. Cette disposition filiale, Notre-Seigneur voulut que le baptême la créât *en nous*. On ne devient fils de Dieu qu'en recevant communication de la charité du Fils, du Premier-né. Etant donc vraiment fils, nous pouvons être à l'aise avec Celui qui voulut être notre Père, si, du moins, nous sommes purs de toute affection déréglée et de tout péché délibéré. Dans le cas contraire, il n'y aurait qu'à demander filialement pardon, à recourir à l'admirable sacrement de Pénitence et à reprendre ensuite notre oraison, à peu près comme s'il n'y avait rien eu. Plus on éprouve cette confiance filiale, mieux on peut prier. Alors pourra s'établir, entre Dieu et nous, cette familiarité que l'*Imitation* qualifie de stupéfiante et à laquelle saint Ignace attachait tant de prix. Encore un coup, la prière apparaît fonction de la vie. Quoi de plus normal?

Au surplus, l'âme ainsi disposée, une préparation ultime, l'immédiate, aura tôt fait de la remettre dans l'attitude du serviteur très respectueux ou dans celle du mendiant conscient de sa pauvreté. On se prépare à son orai-

son du lendemain, d'abord en choisissant un sujet de méditation. Voilà qui est curieux ! Allant à l'audience divine, devons-nous donc fixer d'abord de quoi nous parlerons à Sa divine Majesté ? N'est-ce pas au Roi de choisir le thème de la conversation et de mener celle-ci ? Ou, quand je vais visiter soit ma mère soit quelque ami très cher, ai-je besoin de déterminer à l'avance les points de la conversation ? Pourquoi le faut-il quand je m'adresse à Dieu ? C'est qu'on a un peu compliqué les choses. On a voulu trouver le moyen de s'assimiler, dans une méditation faite sous le regard de Dieu et avec son aide, les enseignements de l'*Evangile*, ou les principes de telle ou telle spiritualité chrétienne. Ce fut la conception de saint Ignace dans les *Exercices spirituels*, dont j'ai déjà eu l'occasion de rappeler que leur but n'était pas proprement d'exercer à prier. Cette méthode des *Exercices*, si elle n'est pas exactement comprise et observée, pourrait donner lieu à des méditations trop intellectuelles qui n'aboutiraient plus à la vraie prière. Mais, si l'on ne veut rien d'autre que converser avec Dieu, dans cette hypothèse qui a été la nôtre au cours de cet article, alors, choisir le sujet de sa méditation veut dire : prévoir au moyen de quelles idées on compte provoquer de nouveau en soi ces états ou ces attitudes profondes d'adoration ou de demande qui sont l'oraison même. Car les idées, lorsqu'elles sont traitées d'une certaine façon, de façon concrète et chaude, les idées et les images associées, provoquent naturellement chez nous les affections. Ce travail de réflexion ne doit durer qu'autant qu'il est nécessaire pour produire l'état d'âme désiré. Cet état acquis, on s'applique exclusivement à l'entretenir et à le vivre. On voit se réaliser ainsi l'exercice des trois facultés tel que le propose saint Ignace : au début, on se sert de la mémoire pour se rappeler ce qu'on a préparé la veille et ce que l'on connaît par ailleurs ; sur ces données, on exerce l'intelligence, ce qui constitue la méditation proprement dite ; tout cela doit provoquer l'activité des facultés affectives, de la volonté surtout par quoi l'âme exprime à Dieu son adoration ou ses désirs.

Il est utile d'observer ici que chacun rencontrera fatalement des sujets qui lui réussiront mieux que d'autres,

qui, plus sûrement et plus rapidement, l'induiront dans les états de prière. A chacun de noter ces sujets et d'y recourir de préférence, aux époques d'aridité spirituelle.

Dans les additions de ses *Exercices*, saint Ignace s'efforce de nous apprendre, dans un détail fort précis et d'une étonnante justesse psychologique, comment *nous* préparer à notre oraison du lendemain ou de tout de suite. La 3e addition (75) domine toutes les autres par son importance : « Au moment de commencer ma contemplation, je me tiendrai debout, la durée d'un Pater, devant mon prie-Dieu et je considérerai comment (que) Dieu Notre-Seigneur me regarde ». Un peu plus loin, reprenant la même recommandation, saint Ignace dit : « Toujours avant de m'appliquer à l'oraison, je me représenterai à quoi je vais et *devant qui* » (131). A quoi je vais? Je vais converser avec Dieu. C'est de cela qu'il faut être convaincu, si l'on veut prier. Nous croyons d'une foi habituelle que Dieu est partout et, donc, que nous sommes près de lui. Cette foi, il faut l'actualiser de son mieux au moment où l'on veut faire oraison. La plupart du temps, qu'est-ce qui rend celle-ci difficile? C'est que l'on veut converser avec quelqu'un qui n'a pas du tout l'air d'être là. Notre foi ne nous donnera pas, sans doute, le sentiment de la présence divine, mais elle nous en donnera la certitude actuelle et vivante. Et de nouveau, rappelons-nous ce que je signalais tout à l'heure : que la grâce sanctifiante nous a été infusée pour nous permettre de connaître Dieu comme Dieu se connaît lui-même, c'est-à-dire comme un objet intimement présent. C'est d'ailleurs une des raisons d'être de l'oraison de nous familiariser avec cette présence invisible. Dieu, de son côté, ne manquera pas de nous y aider encore par ses grâces actuelles. Mais il lui appartient exclusivement de fixer le nombre et la qualité de celles-ci. En tout cas, même si je ne sens rien, Dieu est là : Il me regarde. Je Le regarde. Pour qu'entre Lui et moi la conversation ait lieu, je n'ai plus qu'à être aussi totalement que possible ce que je voudrais être, une adoration ou un appel.

IV

Le processus de prière mentale suggéré dans les lignes précédentes est un procédé normal : il ne suppose rien d'extraordinaire ; il ne tient compte que des conditions ordinaires de la prière chez un chrétien : ses aspirations et ses facultés naturelles surnaturalisées par la grâce sanctifiante et les grâces actuelles.

Et donc, dans l'oraison, comme dans toute action bonne du chrétien, il y a collaboration de la grâce de Dieu et de l'effort humain. La grâce amène l'homme à prier et, tandis que l'homme prie, Dieu l'aide, non seulement de son concours ordinaire de Créateur, mais de ses grâces surnaturelles de lumière et d'énergie. De son côté, l'homme dit librement oui aux sollicitations divines et, tout en tâchant de prier, s'applique à recevoir les inspirations de Dieu et à régler sur elles sa propre activité. Jusque là, rien qui ne semble commun à toutes les bonnes actions du chrétien. Une différence cependant, une seule. Dans la prière, c'est consciemment, explicitement que l'homme applique à Dieu ses facultés de connaître et de vouloir ; dans nos autres actions bonnes, cette connaissance et cette charité théologales demeurent habituellement implicites et plus ou moins inconscientes. Mais enfin la prière est l'œuvre commune de Dieu et de l'homme.

A ce propos, on demande *quelle part d'activité il faut attribuer à chaque partenaire*. Le problème a une réelle portée pratique : pour prier de son mieux, le chrétien doit-il se faire plus actif ou plus passif? Comment doit-il se comporter durant la prière? Les réponses proposées sont loin d'être unanimes. Elles varient suivant les écoles de spiritualité et servent même à caractériser celles-ci. Telle école semblera mettre l'accent sur l'effort humain : que, même en priant, l'homme se conduise comme une cause seconde, intelligente et libre. Telle autre école prétend que, dans cette activité de prière, c'est Dieu qui fait presque tout : l'homme n'aurait guère qu'à se laisser faire. La très brillante *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de l'abbé Bremond a beaucoup agité le problème

sans faire beaucoup de lumière. Tâchons de poser au moins quelques principes sûrs.

1. Déjà nous le rappelions plus haut : dans chacun de nos actes bons à valeur surnaturelle, Dieu intervient et il y a lieu d'y reconnaître une certaine passivité de notre part. Nous devons y accepter une certaine coopération de l'Esprit-Saint.

2. Les modalités et — importante entre toutes — la mesure de cette intervention de l'Esprit dépendent surtout de l'Esprit. Celui-ci peut intervenir plus ou moins et plus ou moins secrètement. Il est Seigneur et Maître.

3. Cependant la prière est essentiellement une activité de créature. Dieu ne prie pas. La prière infuse elle-même n'est pas prière en tant qu'elle est action de Dieu en nous, mais uniquement en tant que nous coopérons librement à la grâce qui nous fait prier. Il n'y a que nous, créatures, qui prions.

4. Sans doute, notre coopération est-elle, elle-même, en partie du moins, un effet de la grâce : Dieu nous donne de coopérer. En ce sens, c'est l'Esprit qui nous fait prier ou, comme on dit aussi, c'est l'Esprit qui prie en nous. Mais ma libre coopération avec la grâce divine, est mon action à moi et parce que c'est moi qui agis et parce que, pouvant refuser d'agir, je ne l'ai pas fait.

5. Il est rare que l'action divine gêne la libre activité de l'homme. Notre liberté est une des conditions majeures de notre vie d'épreuve, de la valeur de notre service, de notre mérite et, par conséquent, de la gloire qui en revient à Dieu.

Dieu ne nous gênera donc pas beaucoup, mais nous, nous pourrions gêner et, de fait, souvent nous gênons Dieu. Nous ne nous en soucions guère. Puisque la prière est œuvre commune, nous devrions veiller à ce que notre activité à nous (mon activité à moi) ne soit pas excessive, débordante ; qu'elle n'empêche pas Dieu d'intervenir autant qu'Il le voudrait. Beaucoup ne s'en inquiètent pas. Cependant l'auteur des *Exercices* nous met en garde contre nos indiscrétions, nos outrecuidances. Ainsi recomman-

de-t-il à l'instructeur de ne donner que des points sommaires et courts, « *Con breve o sumaria declaración* » : il ne faut pas gêner l'Esprit. Il n'appartient qu'à Dieu d'éclairer le retraitant sur tel aspect de la vérité plutôt que sur tel autre. Orienter les âmes, c'est affaire à Dieu, non au directeur (Annotation 2e, 2). La 15e Annotation avertit expressément celui qui donne les points « de ne se pencher ni vers un parti ni vers un autre, mais de se tenir entre eux, comme une balance en équilibre, laissant le Créateur traiter directement avec sa créature et celle-ci avec son Créateur et Seigneur ». Si le retraitant réussit, au cours d'un exercice, à trouver ce qu'il y cherche et s'il se sent sous le rayonnement de la grâce, la 4e addition (76) lui recommande d'arrêter son activité discursive pour se mettre entièrement à l'écoute de Dieu. Cette pause durera ce qu'elle durera. On ne reprendra pas ses cogitations avant que se soit éteinte la dévotion allumée par la grâce. Car, dit saint Ignace, il faut « se convaincre qu'il n'est pas du tout en notre pouvoir ni de produire la consolation ni de la retenir : Dieu seul la donne quand et comme il lui plaît ». Quel dommage que tous ceux qui ont lu cette 9e Règle du discernement des esprits (322) ne s'en soient pénétrés! Que d'efforts inutiles et décourageants ils se seraient épargnés! Que de déceptions! Alors, comment se comporter quand la dévotion cherchée ne vient pas? Quand on ne parvient pas à amorçer en soi l'un ou l'autre des deux états sentis de prière dont nous avons parlé? Qu'on examine rapidement s'il y a eu de sa faute. Si l'on ne découvre aucune négligence notable, qu'on reste en paix, se contentant de faire, humblement et courageusement, ce que l'on peut. Donc, en somme, veiller à ne pas contrarier l'action de Dieu par une action personnelle trop intense, fiévreuse, absorbante, qui ne permet plus de discerner les touches de l'Esprit. Se convaincre que le succès évident de notre oraison dépend surtout de Dieu. Demeurer à notre place qui n'est pas du tout la première.

Néanmoins, dans ses *Exercices*, saint Ignace requiert une particulière application du retraitant au début et à la

fin de chaque exercice. Les débuts ne font qu'achever la préparation à l'oraison proprement dite : mise en présence de Dieu, oraison préparatoire, préludes, mise en train du travail des facultés, tout cela comporte naturellement une sérieuse activité de l'exercitant. Mais, chose étonnante, c'est pour le colloque, qui semble le moment privilégié des effusions spontanées ou de la contemplation tranquille et profonde, c'est pour le colloque que saint Ignace réserve ses recommandations les plus détaillées, lui, si discret, si sobre quand il s'agit du développement même de l'exercice. Il n'est que de jeter un coup d'œil sur les prescriptions ignatiennes. Elles déterminent tout ce qu'il y a à faire, tout ce qu'il y a à demander et à qui. Elles sont particulièrement nombreuses et nettes pour les colloques de 1[ve] semaine. Qu'on se rappelle le colloque qui termine le premier Exercice : il faut d'abord se représenter le Christ en croix pour entamer avec Lui une sorte de conversation : Comment, Seigneur, en êtes-vous arrivé là? Et puis il faut se regarder soi-même et s'interroger à son tour : Qu'ai-je fait, moi, pour ce Christ? Que vais-je faire pour Lui? Pour finir la 2[e] semaine, le colloque nous fait admirer la miséricorde de Dieu envers nous, remercier Dieu de cette étonnante longanimité et promettre que nous allons changer de vie. Plus détaillé et plus précis encore le colloque du 3[e] Exercice. Le colloque le plus important de la 1[re] Semaine : il y tient une place équivalente à celle du colloque des *Deux Etendards* dans la 2[e]. En réalité, il y a là trois colloques : la grâce à obtenir étant désirable entre toutes. avant de s'adresser au Père, on tâche de gagner l'appui de puissants intercesseurs, Notre-Dame et Notre-Seigneur Jésus-Christ. On leur demandera à chacun trois grâces : de réellement se sentir pécheur et de détester ses péchés, d'avoir le sentiment aigu du désordre qui règne dans son activité, de se rendre compte de la malice du monde et d'abominer celui-ci. Après la contemplation de l'Enfer, saint Ignace ne manque pas de préciser quel colloque convient. Celui du *Règne* doit être une oblation dont saint Ignace dicte les termes : elle doit préparer les contemplations qui vont suivre et en assurer l'efficacité dans une âme prête désormais à toutes les générosités. Pour les colloques

ordinaires de 2e Semaine, on laisse de la liberté au retraitant : qu'il s'adresse aux saints personnages contemplés dans le mystère et qu'il leur dise ce qui lui semblera bon pour obtenir d'imiter mieux l'immense générosité du Verbe Incarné. A son tour, le colloque des *Deux Etendards* est proposé en grand détail, obligeant le retraitant à une grande activité personnelle. Qu'il recoure de nouveau aux intercesseurs et leur demande deux choses : d'être élu par Dieu pour mener une vie pauvre, pauvre du moins en esprit, et même, si c'était possible, pauvre matériellement et aussi pour vivre obscur, voire humilié comme Jésus-Christ. Et 3e et 4e Semaines, grande liberté : on priera suivant la matière et la dévotion qu'on aura ressentie. Reste la contemplation *ad amorem* : ce doit être une donation de soi qui revient pratiquement à un abandon total aux dispositions providentielles. Juste conclusion des *Exercices* et très efficace préparation de l'après-retraite.

On le voit, les colloques ignatiens exigent du retraitant beaucoup d'activité et une activité très définie. Il n'est pas question de se laisser aller à ses sentiments. La raison en est manifeste : saint Ignace veut que le colloque assure aussi efficacement que possible la réalisation du but de l'exercice. On n'y prie pas seulement pour prier ; on prie, après avoir bien réfléchi, pour obtenir de pouvoir réaliser les conclusions qu'avec la lumière divine on a tirées de ces réflexions et très particulièrement pour obtenir enfin cette indifférence ou ce troisième degré d'humilité hors desquels il serait vain de prétendre ordonner sa vie. Voilà donc les procédés qui conviennent aux colloques durant la grande retraite. Mais, en dehors de celle-ci, en temps ordinaire, s'imposent-ils encore de la même façon ? On ne voit pas pourquoi.

C'est donc à la partie centrale de chaque exercice, à celle qui précède le colloque, à celle où précisément l'on médite, que s'appliquent surtout les conseils de modération que nous avons rappelés. C'est dans ce travail de cogitation qu'il faut se garder de l'excès. Certains esprits pourraient y être facilement entraînés. Pour les spéculatifs,

la tentation banale sera de réfléchir sans plus, de se laisser prendre au jeu de la méditation et de ne plus songer que, dans l'oraison, on ne médite que pour provoquer les états de prière. *Warm our hearts into a temper suitable to prayer.* Souvent cette tentation sera renforcée par la grande estime que nous avons des idées, des idées originales et neuves, des belles synthèses et par la confiance excessive que nous avons en leur pouvoir. Nous nous imaginons que tout dépend d'elles, qu'avec elles tout est fait, que nous sommes déjà transformés par elles, alors que, en réalité, presque rien n'est fait, les idées n'ont qu'amorcé l'action; il reste à agir, car ce n'est guère que l'action qui nous façonne et qui réalise. Une adhésion platonique est insuffisante. Il s'agit surtout de vouloir et pratiquement. Pour nous amener là, la grâce de Dieu nous servirait plus que tout. Mais nous ne sommes pas persuadés que cette grâce est indispensable, que, sans elle, nous ne ferons rien, du moins rien de surnaturel, rien de divin. Et voilà pourquoi nous nous absorbons dans nos idées, insoucieux de la grâce, sans penser à Dieu, sans prier. Et cela signifie que, dans notre oraison même, nous ne sommes pas assez humbles. Nous y apportons presque toute notre suffisance, nos illusions sur nous, sur notre pouvoir réel de nous convertir et de nous rendre meilleurs. Rien qui rende moins apte à prier. L'humilité est la condition de la prière. C'est dire trop peu : elle en est un élément essentiel. Pour prier, il faut prendre et garder attitude de mendiant ou de serviteur. Ce que nous appelons « religion », est d'abord une humilité. « Pour prier, écrivait Dom John Chapman, dans ses admirables *Spiritual Letters*, pour prier, il faut se juger soi-même tout à fait misérable, incapable, inutile. La prière nous apprendra l'humilité, qu'il ne faut d'ailleurs pas confondre avec cette dépression que l'on ressent parfois en constatant sa misère morale ». L'humilité fait que nous attendons tout de Dieu et cela, c'est la prière même.

Cela dit, il reste que la méthode des *Exercices,* même avec les atténuations que nous avons soulignées, est une méthode active. Les méthodes actives sont normales. Il faut les suivre aussi longtemps que possible, aussi long-

temps qu'on est capable de méditer. Toute méditation n'est d'ailleurs pas nécessairement discursive. Les esprits intuitifs répugnent aux lacets de la logique; ils vont droit et recherchent d'instinct les vues d'ensemble. Quand la méditation, discursive ou non, devient impossible, c'est un signe que désormais Dieu attend de nous une autre forme d'oraison. Il nous donnera alors les grâces nécessaires pour cette oraison nouvelle ; nous ne les avions pas auparavant. Il n'est que de rechercher en tout l'union à Dieu par les chemins voulus de Dieu.

Wépion. Georges Dirks, S. J.

LA VOLONTÉ DE DIEU

DANS LES LETTRES DE SAINT PAUL DE LA CROIX (1)

A Giuseppe Strambi de Civitavecchia qui lui réclame son fils, entré chez les Passionistes malgré son père, saint Paul de la Croix répond que ni lui ni aucun de ses religieux n'ont attiré le jeune prêtre à la Congrégation et qu'ils l'ont plutôt dissuadé d'y entrer à cause de la faiblesse de son tempérament, mais que devant une vocation venant si manifestement de Dieu ils ont dû s'incliner :

« Devais-je m'opposer à la volonté de Dieu et me charger de l'obligation très lourde de rendre compte au tribunal de Dieu de l'âme de Don Vincent? Je n'ai pas eu le cœur de faire un si grand péché et je ne me sens pas l'audace (stomaco) de le faire à présent en commandant à Don Vincent de retourner à la maison. Les

(1) Les références aux *lettres* sont données par l'indication du volume et de la page des *Lettere di S. Paolo della Croce*, 4 vol. in-8°, Roma, Scuola tipografica Pio X, 1924. On peut regretter que la table alphabétique des matières, si précieuse, se soit bornée à un petit nombre de mots-clefs.

Je me suis toujours servi des ouvrages très méritants du P. Gaétan du Saint-Nom de Marie, en particulier de celui qui a pour titre *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, Louvain, coll. Museum Lessianum, 1932. L'auteur y montre excellemment comment le saint est en contact étroit avec quatre des grands mystiques : Tauler, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et saint François de Sales. Il me semble pourtant que le P. Gaétan, très attentif aux ressemblances, n'a pas assez tenu compte des divergences, de ce qui est caractéristique et personnel, des expériences propres de saint Paul de la Croix, qui n'ont pas été mises en lumière suffisamment. C'est minimiser un homme aussi original que le fondateur des Passionistes que de vouloir trop l'uniformiser avec ses devanciers. La part de la Passion dans sa mystique est en fait plus grande qu'il n'est dit. Il aurait fallu étudier davantage saint Paul en lui-même et pour lui-même, nous décrire par exemple cette contemplation amoureuse et douloureuse, dont il est parlé déjà dans le journal de la retraite de 1720 : « Dieu me donne de comprendre que l'âme qu'il veut attirer à la haute union avec Lui par le moyen de l'oraison, doit passer par ce chemin des souffrances dans l'oraison » (I, 9). Il eut été bon aussi de donner un exposé d'ensemble de la spiritualité du saint.

âmes appartiennent à Dieu et je ne veux pas m'opposer à sa sainte volonté. Je n'ai jamais cherché votre fils. Si de lui-même, il veut partir, je ne le retiens pas. Mais lui commander de retourner, je ne puis le faire en conscience. Si Dieu ne l'appelle pas, il retournera de lui-même ; mais si Dieu l'appelle, que sommes-nous pour y contredire ? »

Et sans vouloir discuter si Vincent ferait plus de bien dans le monde que dans la vie religieuse, il ajoute : « Je vous dis seulement que Dieu n'a pas besoin des hommes et que le plus grand bien qu'il réclame de chacun, c'est l'accomplissement de sa très sainte volonté. C'est ce que cherche Don Vincent et je ne puis l'en empêcher » (2).

C'est parce qu'elle traduit bien l'estime singulière que saint Paul de la Croix avait de la volonté divine, qu'en cette année de la canonisation de saint Vincent Strambi j'ai tenu à reproduire la partie principale de cette lettre, aussi glorieuse pour le saint qui l'a écrite que pour le saint qui en est l'objet, au début de ces pages où je voudrais montrer quelle place la volonté de Dieu tient dans la spiritualité de saint Paul de la Croix.

Si je choisis ce sujet, c'est sans doute parce que la doctrine de la volonté de Dieu apparaît saillante dans sa pensée, comme une pièce centrale qui explique et commande tout.

Je ne prétends pas pour autant qu'elle en soit la plus caractéristique, qu'elle le distingue et le mette à part des auteurs spirituels de son temps. Je dirais plutôt que c'est par elle qu'il se rapproche de ses contemporains et de ses prédécesseurs immédiats, que par elle il entre dans un courant spirituel très puissant, mais qui n'est pas encore suffisamment étudié, le courant de l'abandon, par elle surtout qu'il est un homme de son temps. C'est une seconde raison, aussi déterminante que la première, pour essayer d'en saisir l'importance, et de voir comment elle s'adapte merveilleusement avec ce qui est le fond le plus original de sa vie spirituelle, la participation à la Passion de Notre-Seigneur et l'union au Christ souffrant.

La doctrine du saint ne se présente pas à nous dans des traités complets où chacune des parties est exposée dans toute son ampleur, suivant des proportions bien déterminées, mais dans des *Lettres* rapides et familières, nombreuses et adressées à des correspondants très divers. L'édition publiée en 1924 à Rome par le P. Amédée de la Mère du Bon-Pasteur, renferme 1882 lettres ; d'autres ont été découvertes depuis. Il y a sans doute, dans le nombre, des lettres d'affaires concernant la Congrégation des Passionistes ou tel

(2) A Giuseppe Strambi, 30 septembre 1768, IV, 75.

ritiro en particulier, mais la moitié au moins sont des lettres spirituelles.

L'auteur n'y fait point figure de théoricien. Il n'expose guère et procède surtout par allusions et par rappel de principes, à l'occasion d'une direction, dans un but par conséquent tout pratique, comme un médecin qui rédige une ordonnance. Mais l'homme a une expérience si profonde et si large, — c'est manifestement le plus grand mystique et le plus grand spirituel italien du XVIII[e] siècle, — le saint est si éclairé, il a tant de bienveillance et de puissance d'accueil, que, sans rien diminuer des exigences de la perfection vers laquelle il dirige d'une main sûre tous ceux qui s'adressent à lui, il est le plus encourageant des guides et le plus dilatant des maîtres.

A le regarder vivre, on devait trouver escarpé le chemin qu'il montait et où il essayait d'entraîner les autres. A le lire, cette impression disparaît à peu près complètement tant il sait à propos dire la parole de confiance qui rassure et console, le mot héroïque qui excite et soutient. Il est en effet de la lignée des très grands directeurs : il possède tant de savoir-faire, de prudence, d'équilibre et de bon sens, que jamais on ne le déconcerte (3), quelles que soient d'ailleurs ses protestations répétées d'incompétence et l'embarras apparent dont il témoigne devant un cas plus complexe. Il parle de plus une langue si simple, si directe, — la langue du peuple toute faite de proverbes, — que la pensée, malgré son élévation, est très rarement obscure et qu'on arrive facilement à en préciser les grandes lignes.

Ce qui frappe le plus chez lui, c'est ce que j'appellerais volontiers le sens de l'essentiel, que je n'ai jamais rencontré à degré égal chez aucun autre spirituel. Cet homme toujours malade et toujours pressé, qui est forcé d'aller vite parce qu'il n'a pas de temps à perdre, met tout de suite le doigt sur ce qui est fondamental. On le croirait sans cesse à la recherche de chemins courts et de moyens efficaces (4). Sans crainte de se répéter, il a l'art d'insister sur ce

(3) Il sait par expérience que les âmes contemplatives ne sont pas faciles à comprendre et par conséquent à diriger : « Les âmes plus élevées, bien qu'elles le comprennent, ne peuvent exprimer ce qu'elles comprennent. Ce ne serait pas des œuvres de Dieu, si on pouvait les comprendre » (A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 3 août 1756, II, 497).

(4) Il y a de multiples rubriques sous lesquelles il range les choses importantes : ce qu'il faut ne jamais laisser, ne jamais perdre de vue, dont il faut faire grand cas, tenir grand compte...

Le XVII[e] siècle, bien avant saint Paul de la Croix, faisait volontiers de la conformité à la volonté de Dieu un chemin court pour atteindre la perfection. Le P. J. de Guibert dans ses *Leçons de théologie spirituelle,*

qui est important. Il y a là, ce me semble, un trait de caractère intéressant à signaler. Mais pour que la constatation que j'en fais ne demeure pas une impression vague et subjective, je l'appuierai sur des textes.

L'insistance qu'il met sur la volonté de Dieu est tout à fait remarquable. On pourrait dire de lui ce qu'on a dit de saint Ignace de Loyola, qu'il était « un homme de la volonté de Dieu ». Le fondateur des Passionistes a au moins autant que le fondateur des Jésuites « la hantise de la volonté de Dieu ». Et bien que ce ne soit pas tout à fait sous le même aspect, il lui donne dans sa vie spirituelle une part qui n'est pas moins large. Saint Ignace souvent, dans la clausule de ses lettres, demande à ses correspondants de lui obtenir la grâce de mieux connaître la volonté de Dieu pour la réaliser plus parfaitement. Le grand saint lombard réclame plus habituellement des prières afin que la volonté de Dieu s'accomplisse, en lui ou hors de lui. Et tandis que le premier, à l'exemple de l'Apôtre, prendrait plutôt comme oraison jaculatoire : « Seigneur que voulez-vous que je fasse ? », l'autre répète plus volontiers la parole même de Notre-Seigneur : « Fiat voluntas tua ». Autrement dit, la spiritualité de saint Paul de la Croix est plus orientée vers la volonté de bon plaisir que vers la volonté signifiée.

Comme saint Alphonse de Liguori, son contemporain, il se sert volontiers des termes *uniformità* et *uniformarsi* ; mais ces deux mots qui désignent chez saint Alphonse la conformité active à la volonté de Dieu, désignent de préférence chez lui la conformité passive. La raison en est peut-être qu'il a surtout dirigé des âmes contemplatives semblables à la sienne et que son attrait personnel, comme l'expérience des âmes d'autrui, l'engageaient plutôt de ce côté-là, sans que jamais d'ailleurs il ait négligé la conformité active là où elle est requise.

Toulouse, 1943, t. 1, 6e leçon : Perfection et conformité à la volonté de Dieu, p. 208, remarquait qu'au XVIIe siècle, toute une série d'ouvrages sur la conformité à la volonté de Dieu se présentaient déjà comme des chemins courts pour arriver à la perfection. Il citait Benoît de Canfeld, *Règle de perfection contenant un abrégé de toute la vie spirituelle réduite au seul point de la volonté de Dieu*, Paris, 1609 ; Paul de Lagny, *Le chemin abrégé de la perfection contenu dans l'exercice de la volonté de Dieu*. Paris, 1662 ; Eusèbe Nieremberg, *Vida divina y camino real para la perfeccion*, Madrid, 1633 (la traduction du P. d'Oultreman paraissait sous le titre *Chemin royal pour arriver bienstot à la perfection*, Douai, 1642) ; Gaspard Druzbicki, *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, hoc est de praesenti divinae voluntatis intentione, executione, apprehensione*, Kalish, 1662 ; Alexandre Piny, *Etat du pur amour ou conduite pour bientôt arriver à la perfection par le seul fiat*, Lyon, 1676.

1. Perfection et volonté de Dieu

Deux constatations s'imposent : 1. Dans les multiples définitions ou descriptions occasionnelles de la perfection données par saint Paul de la Croix et que, pour faire court, on peut réduire à deux types, — une qui l'identifie avec la conformité entière à la volonté de Dieu, l'autre qui la fait consister dans l'acquisition des vertus, — la plus ordinaire, la seule importante, celle qu'il faut en définitive retenir comme expliquant au mieux la pensée du saint, c'est sans aucun doute la première. L'autre est secondaire et accessoire et n'apparaît que comme une explication et un développement de la première. Ceci pour deux raisons qui me semblent décisives : 1° Parmi les vertus qui entrent dans l'édifice spirituel de la perfection et qui en sont comme les « pierres fondamentales », il y a toujours, sous une forme ou sous une autre, l'union à la volonté de Dieu. 2° De quelque nom qu'il l'appelle, cette union, cette conformité entière à la volonté de Dieu est pour lui la première des vertus, la vertu essentielle, celle qui « plaît » le plus à Dieu », le point le plus important de la vie spirituelle.

2. Dans les définitions et allusions de tout genre où, de façon nette, la seule conformité entière à la volonté de Dieu est représentée comme identique à la perfection, saint Paul de la Croix fait sa part sans doute à la conformité active, mais c'est sur la conformité passive et ses attitudes fondamentales qu'il insiste le plus et qu'il appuie davantage, si bien que le terme le plus approprié et le plus exact pour caractériser la manière dont il va lui-même à Dieu et qu'il recommande particulièrement est celui de voie d'abandon.

C'est dans une lettre à Thomas Fossi, devenu Passioniste, le 8 octobre 1772, que saint Paul de la Croix disait sans aucun commentaire : « La perfection consiste dans l'acquisition des vraies vertus » (5). Mais les lignes qui suivent indiquent clairement la part essentielle qu'il fait à la volonté de Dieu : « et l'oraison ne consiste pas à avoir des consolations, des larmes..., on ne donne pas aux hommes forts la nourriture des enfants : après l'automne vient le dur hiver, et il est bien vrai que le mieux est de prendre ce que Dieu envoie et de se laisser totalement gouverner par son infinie Bonté (en faisant pourtant notre part et en exécutant en tout sa divine volonté) ».

Trente-trois ans plutôt, le 11 juin 1739, à Vittoria Fossi, la femme même de Thomas, il avait écrit : « Celui qui est le plus humble, le plus patient, le plus obéissant, le plus charitable, le

(5) I, 805.

plus abandonné (rassegnato) à la divine volonté, celui-là est le plus parfait » (6).

Il n'est pas douteux qu'entre les « pierres fondamentales » (7) de la perfection, il ne faille placer la conformité à la volonté de Dieu. C'est à Laura Giannotti que le 19 mars 1734 s'adressent les lignes suivantes : « Exercez les saintes vertus : l'humilité, l'obéissance, la mortification intérieure et extérieure sont les pierres fondamentales. Aimez le mépris de vous même. Par-dessus tout faites-vous une grande habitude de l'abandon (rassegnazione) à la volonté de Dieu » (8). On voit la place essentielle de l'abandon.

A plusieurs reprises le mépris de soi-même entre dans une définition de la perfection conjointement avec l'accomplissement de la volonté de Dieu : « La véritable perfection consiste en ceci, dans l'accomplissement de la volonté de Dieu et dans le mépris de soi-même » (9). Quand il déclarera ce qu'il y a pour lui de plus important dans la vie spirituelle, il dira de même : « Le point principal de la vie dévote c'est le mépris de nous-mêmes et l'union parfaite à la divine volonté. Que sa divine Majesté l'accorde à tous » (10). Il écrit à Agnès Grazi de demander à saint François de Paule pour elle et pour lui un profond anéantissement devant Dieu « avec un

(6) II, 62.

(7) Les « pierres fondamentales » les plus habituellement désignées se retrouvent dans le passage suivant : « Si Votre Révérence s'applique à un total mépris d'elle-même, à une vraie mortification intérieure et extérieure, à un total abandon au divin bon plaisir, à un vrai détachement de tout le créé, avec ces pierres fondamentales, elle bâtira un grand palais de perfection » (A la M. Marianna Eleonora del Pozzo, 12 décembre 1735, II, 5). Autres énumérations : III, 598, 663 ; IV, 261, 292.

Parfois il n'y a qu'une seule « pierre fondamentale » ; « l'amour de notre propre mépris et la connaissance de notre propre néant sont la pierre fondamentale des autres saintes vertus » (à ses religieux, 30 novembre 1760, IV, 268). « La connaissance de vous-même, de vos propres misères, de votre rien-être, rien-pouvoir, rien-savoir est le fondement sur lequel doit s'élever l'édifice de toutes les vertus et de votre propre perfection » (à Thomas Fossi, 8 octobre 1772, I, 804). « Aimez toujours davantage la vertu fondamentale dont vous me parlez qui est l'humilité du cœur : N. N. N. » (au P. Giovanni Maria di S. Ignazio, 25 août 1757, III, 164 ; ces trois N (Niente) ce sont les trois rien du texte précédent).

(8) I, 528. — Il envoie à la Sœur Maria Crocifissa Costantini une liste de vertus que doivent pratiquer celles qui se préparent à recevoir l'habit de la Passion. Il a soin d'y faire figurer « le total abandon au divin bon plaisir » ([mai 1771], II, 321).

(9) A Laura Giannotti, 19 mars 1734, I, 528.

(10) A D. Erasmo Tuccinardi, 29 novembre 1730, I, 86.

vrai mépris d'eux-mêmes et une totale union et transformation au divin bon plaisir » (11).

Quelle que soit la valeur qu'il attache au mépris de soi-même, je croirais volontiers que, dans sa pensée, les deux éléments de cette définition n'ont pas la même importance. Ne nous dit-il pas, en n'en mentionnant plus qu'un seul, celui qui est pour lui l'essentiel : «Notre sanctification et notre perfection consistent à faire parfaitement la sainte volonté de Dieu » (12).

Saint Paul de la Croix, dans une lettre à la Sœur Maria Cherubina Bresciani, clarisse de Piombino, établit trois degrés de perfection qui correspondent aux trois attitudes fondamentales de la conformité passive.

« Le véritable amour de Dieu s'exerce sur la Croix du bien-aimé Christ Jésus. Et la vraie manière de s'enrichir de grâces au milieu des souffrances intérieures et extérieures, c'est de se nourrir de la divine volonté. La chose est d'importance : c'est une grande perfection de se résigner (rassegnarsi) en tout à la divine volonté ; c'est une plus grande perfection de vivre abandonnée avec une grande indifférence au divin bon plaisir ; la plus grande, la plus haute perfection c'est de se nourrir, en pur esprit de foi et d'amour, de la divine volonté » (13).

Le lecteur pourrait croire, au seul vu de ces lignes, que pour notre saint, de façon constante, l'abandon est plus élevé que la résignation, et que l'union à la divine volonté de celui qui s'en nourrit habituellement l'emporte sur l'abandon. Quelques textes sans doute ont gardé cette claire division : ceux par exemple où il affirme que la sainteté consiste à être totalement uni à la volonté de Dieu (14), que la parfaite, la totale union à la volonté de Dieu est la plus haute perfection et que celui qui est « le plus uni et transformé en ce divin bon plaisir est... le plus saint » (15) ; ceux encore où il déclare que l'abandon renferme la parfaite résignation.

Mais le plus habituellement il parle comme s'il n'y avait pas de frontière précise entre ces trois notions de résignation, d'abandon et d'union à la divine volonté. Perpétuellement il les mêle, les confond et glisse de l'une à l'autre. Les trois mots, s'ils ne sont pas parfaitement synonymes, semblent du moins équivalents et ne désignent que des nuances presque imperceptibles ou mieux peut-être trois aspects ou trois directions d'une seule et même vertu. Comme

(11) I, 307.
(12) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, II, 521.
(13) 18 décembre 1743, I, 491.
(14) A Agnès Grazi, 21 juin 1742, I, 286.
(15) A la même, 8 décembre 1742, I, 292.

il les prend chacune dans leur sens le plus large ou, si je puis dire, dans leur perfection totale : résignation en tout, abandon en tout, union en tout à la volonté de Dieu, il les prend très souvent l'une pour l'autre.

Il ne conçoit pas la résignation autrement qu'animée par la parfaite charité. C'est une affirmation absolue : la vraie résignation (rassegnazione) renferme en soi la parfaite charité (16). Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il appelle la *rassegnazione* « le trésor des trésors » (17) ; et nous savons qu'il en disait autant de la charité : « Je me réjouis en Jésus-Christ d'apprendre que vous vivez toujours plus désireuse d'aimer le cher Jésus et votre désir sera accompli parce que le Seigneur vous accordera le grand don du saint amour qui est le trésor des trésors » (18).

(16) A D. Domenico Panizza, 2 avril 1750, III, 18 ; de même à Thomas Fossi, 20 février 1749, I, 574. Ce motif de charité, ce sera souvent la Passion de Notre-Seigneur qui l'inspirera : « En vous abandonnant pacifiquement à la volonté de Dieu et en acceptant volontiers de mener votre vie douloureuse et mourante par amour de la Passion et de la mort de ce souverain Seigneur, qui pour notre amour a voulu se faire si pauvre et ensuite mourir nu sur une croix, vous serez si agréable et si cher à Dieu, plus que si vous aviez mené une vie pénitente dans les déserts de la Thébaïde, et vous mourrez très saintement » (à son frère Giuseppe Daneo, 2 novembre 1756, II, 553).

(17) A Sœur M. Luisa della Passione, 7 février 1761, III, 625.

(18) A Teresa Palozzi, 22 août 1756, III, 356.

Saint Alphonse de Liguori, lui aussi, semble bien admettre que la *rassegnazione* renferme la parfaite charité. Le célèbre XIVe chapitre de *La Monaca santa* « Della rassegnazione nella volontà di Dio » commence par ces mots : « Dice S. Giovan Grisostomo che tutta la perfezione dell'amore verso Dio consiste nella rassegnazione al suo divino volere ». Saint François de Sales est moins net (*Traité de l'amour de Dieu*, livre IX, c. 4 : « De l'union de nostre volonté au bon playsir de Dieu par l'indifférence »).

L'équivalent exact de la *rassegnazione* de saint Paul de la Croix c'est la *resignatio sui* du moyen âge telle qu'on la trouve par exemple dans sainte Gertrude, *Insinuationes divinae pietatis*, III, 54, ou dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, III, 37. Le mot *résignation* au sens restreint d'aujourd'hui le traduit mal. Il serait beaucoup mieux rendu par abandon. Le P. Gaétan du Saint-Nom de Marie s'est bien rendu compte que *rassegnazione* et *abandono* avaient une signification souvent identique. Dans la *Doctrine de saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, la « table alphabétique des matières » au mot *abandon* et au mot *résignation* indique les mêmes références. Le même auteur dans son ouvrage *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain, 1930, coll. Museum Lessianum, ch. 3, p. 150-160, a un long paragraphe où il essaie de décrire l'attitude de saint Paul de la Croix à l'égard de la volonté de Dieu

Avec la logique des saints, il s'installe du premier coup dans la perfection et il n'en sort plus : c'est vers le plus parfait qu'il semble, le plus tôt qu'il peut, diriger les âmes d'élite qu'il a sous sa direction. Il croirait leur faire injure s'il leur parlait d'une résignation qui s'arrête à mi-chemin et n'accepte la volonté de Dieu qu'en rechignant ou par un motif qui ne serait pas le plus parfait, parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement.

Manifestement il ne respecte pas la division des trois degrés de perfection quand il nous dit que « la *rassegnazione* est la vertu qui plaît le plus à Dieu » (19), que «celui qui est le plus *rassegnato* est le plus saint » (20).

Il n'y a pas ici de différence appréciable entre *rassegnazione* et abandon ou union, entre *rassegnarsi* et s'abandonner ou s'unir. Du reste, saint Paul de la Croix dira aussi bien : « Vous plairez d'autant plus à Dieu que vous vivrez plus abandonné » (20 bis). Et je pense que dans des textes comme ceux-ci *rassegnazione* et *rassegnarsi* sont beaucoup mieux traduits par *abandon* et *s'abandonner* que par *résignation* et *se résigner*.

« durant ses quarante-cinq années de désolations » et qu'il intitule : « Patience et résignation à la volonté divine ». Est-ce assez dire? Mieux vaudrait sans doute : « Abandon parfait et union totale à la divine volonté ».

(19) A Agnès Grazi, 18 mars 1738, I, 207. — Ailleurs c'est l'humilité qui est la vertu qui plaît le plus à Dieu. Voici ce qu'il écrit à Agnès Grazi : « Celui qui veut plaire à Marie très sainte, il faut qu'il s'humilie davantage parce que Marie fut la plus humble entre toutes les créatures et c'est pourquoi elle plut à Dieu davantage par son humilité » (I, 349). Il lui écrivait le 30 août 1736 : « Il n'y a pas de chose qui plaise davantage à Dieu que de s'anéantir et de s'abîmer dans son néant. Et cela épouvante le démon et le met en fuite » (I, 150).

Faut-il donc admettre un certain flottement dans les préférences de saint Paul de la Croix et dire que tantôt c'est l'abandon et tantôt l'humilité qui plaît le plus à Dieu? C'est possible. Je crois cependant qu'il attache plus d'importance à l'abandon qu'à l'humilité. Témoin les lignes suivantes où il déclare à une religieuse que si Dieu lui a envoyé des souffrances, « c'est afin qu'elle s'exerce dans ces vertus qui plaisent le plus à l'époux divin et qui s'exercent dans la souffrance plus qu'en d'autres occasions. Ce sont principalement l'humilité de cœur et l'amour de la propre abjection, la patience et la constance à souffrir en silence sacré de foi et d'amour. La patience renferme en soi l'œuvre parfaite et la vraie résignation (rassegnazione) à la divine volonté qui est le trésor des trésors » (A Sœur Maria Luisa della Passione, 7 février 1761, III, 625).

(20) A D. Domenico Panizza, 2 avril 1750, III, 18.

(20 bis) A Sœur Maria Cherubina Bresciani, 2 octobre 1750, I, 506; cf. II, 318.

Il y a aussi sans nul doute unification entre *abandon* et *union* quand il nous répète que « la voie la meilleure c'est de vivre abandonné à la divine volonté » (21). Cette recommandation semble au moins dire que l'abandon est la voie la meilleure pour les points que Thomas Fossi marquait dans la lettre à laquelle répond saint Paul de la Croix. Mais c'est absolument et de la voie la meilleure en soi qu'il est question dans ce mot à D. Domenico Ciarelli, du 3 septembre 1748 : « Votre Seigneurie Révérendissime fait très bien de s'abandonner en tout à la très sainte volonté de Dieu qui est la chose la plus parfaite qu'on puisse faire » (22).

L'insistance sur la conformité passive est si évidente qu'il suffit de la noter : je n'ai pas à m'y arrêter maintenant. Toute la suite de cet article ne fera que le mettre davantage en lumière. Je me contenterai pour l'instant de quelques remarques.

Si impressionnant que soit déjà le nombre des allusions à la conformité passive dans tous les textes qui traitent directement ou indirectement de la perfection, plus significative encore est la façon avec laquelle notre saint érige en degrés de perfection les trois principales attitudes de la conformité passive. Saint Paul de la Croix sans doute fait consister la perfection dans l'accomplissement de la volonté divine et très souvent il exprime son désir de faire la volonté de Dieu (23). Mais faire la volonté de Dieu est une expression bivalente ; elle peut exprimer aussi bien la conformité passive que la conformité active. Un exemple suffira à montrer combien il serait facile de prouver cette assertion.

On lit dans une lettre à une religieuse, du 9 août 1757 : « Il y a de nombreuses années que dans mes pauvres et froides prières, je demande au Seigneur qu'il me fasse faire avec perfection sa divine volonté dont je voudrais me nourrir dans tous les événements... » (24). Faire la volonté de Dieu dans tous les événements et s'en nourrir, c'est d'abord l'accepter et s'y abandonner. La parole de Notre-Seigneur : « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » est perpétuellement interprétée dans le sens de la conformité passive (25).

L'abandon est en même temps *perfection, moyen de perfection,*

(21) A Thomas Fossi, 26 juin 1756, I, 674.

(22) II, 642.

(23) Je me borne à quelques références : A Agnès Grazi, I, 157, 178, 217, 223, 315, 326 ; à Thomas Fossi : I, 611, 647 ; à la prieure du Carmel de Vetralla : 9 février 1756, III, 94, etc.

(24) III, 484.

(25) A Anna Maria Calcagnini, décembre 1770, III, 833.

chemin court vers la perfection (26) : « Faites de grandes caresses à la volonté de Dieu en toutes sortes d'angoisses : c'est une grande formule pour arriver vite à la perfection » (27).

L'accent est mis parfois sur l'acceptation de l'épreuve : « Les malheurs du monde, quand ils sont pris de la main amoureuse de Dieu avec résignation (rassegnazione) à sa très sainte volonté, servent à nous faire courir davantage dans la voie des divins préceptes » (28) ; ou même l'abandon est joint aux vertus et aux attitudes qui nécessairement l'accompagnent : « quand vous vous tiendrez comme une toute simple petite enfant reposant sur le sein amoureux de Jésus-Christ faisant là mourir mystiquement tous vos soucis, désirs et inclinations même bonnes, vous tenant dans une vraie solitude intérieure avec une vraie humilité de cœur et un abandon parfait au divin bon plaisir, alors vous deviendrez sainte plus vite » (29).

Il veut faire progresser Agnès Grazi « dans le saint amour » ; il lui recommande « de s'abandonner toujours davantage », exactement comme si les progrès de l'abandon mesuraient les progrès de l'amour (30). Elle est fréquente cette recommandation de s'abandonner toujours davantage (31).

(26) Faut-il faire remarquer qu'à la même époque le P. de Caussade professait exactement la même doctrine ? « Vous faites bien de vous attacher fortement et presque uniquement à l'excellente pratique de l'entier abandon à la volonté de Dieu. C'est là que gît pour vous la perfection » (*L'Abandon à la providence divine*, livre 1, lettre 1).

« Vous voulez que je vous indique la voie la plus courte et la plus sûre pour arriver à la perfection... L'abandon entier, aveugle, absolu, voilà, pour les âmes qui sont dans votre voie, le comble et le résumé de la perfection, parce que la perfection consiste dans le pur amour et que, pour vous, l'exercice du pur amour consiste dans l'abandon... » (*ibidem*, lettre 2).

« A l'égard des âmes qui ont acquis l'habitude d'éviter toute faute délibérée et d'accomplir fidèlement les devoirs de leur état, on peut réduire toute la perfection pratique à cette seule maxime : exercice d'une résignation continuelle à toutes les volontés de Dieu, d'un complet abandon à toutes les dispositions de sa Providence... Oui, Père céleste, je veux tout : Oui, et toujours oui. Cela dit et redit par la disposition habituelle du cœur, sans même qu'il soit besoin de le prononcer intérieurement, voilà en peu de mots le grand et court chemin de la perfection la plus haute... » (*ibidem*, livre 2, lettre 1).

(27) A une religieuse du monastère de Vetralla, IV, 321.

(28) A D. Giovanni Bernardino Forlani, 17 juin 1748, II, 703.

(29) A Sœur Maria Cherubina Bresciani, 2 octobre 1750, I, 506.

(30) 13 juin 1738, I, 209.

(31) A Agnès Grazi, I, 180, 265, 324 ; à la M. Maria Crocifissa Costantini, 5 février 1765, II, 303.

Et Thomas Fossi recevra cet enseignement : « Plus vous vous nourrirez de cette divine volonté de Dieu, en acceptant toute épreuve sans le moyen des créatures, mais comme un présent du Créateur, plus vous ferez le grand coup et vous volerez à la perfection par un chemin plus court » (32).

Après avoir rappelé à Agnès Grazi que « selon l'état présent de sa conduite spirituelle, elle doit perdre de vue toujours davantage toutes les créatures et toutes les images d'être et qu'elle doit approfondir toujours davantage la connaissance de son véritable et horrible néant, et, tout ce grand dépouillement fait, veiller à mourir toujours davantage à elle-même et à tout le créé, puis mettre son rien dans ce tout qui est Dieu, se perdre là et se plonger de telle manière qu'elle s'oublie elle-même et toutes les créatures », il conclut : « La route courte pour arriver à la vraie union avec Dieu est celle que je vous ai dite ci-dessus et répétée tant de fois par écrit et oralement. Celui qui étudie la science du néant se prépare à connaître le vrai tout qui est Dieu » (33).

On pourrait penser que nous sommes très loin de la volonté de Dieu. Pas du tout. Dans la même lettre, le saint nous dit immédiatement après le passage que nous venons de reproduire : « Cet anéantissement produit un continuel abandon et une totale résignation (rassegnazione) au divin bon plaisir, laissant à Dieu le soin même de sa propre perfection et vivant dépouillée d'affection à toute consolation... » (34).

L'exposé des idées de saint Paul de la Croix sur la perfection donne un tel relief à la conformité passive qu'il nous induit à regarder sa spiritualité comme une voie d'abandon. Un examen plus approfondi confirmera ce jugement.

2. La voie d'abandon

On retrouve dans les *Lettres*, — et cela saute aux yeux du premier coup, — les caractéristiques essentielles de la voie d'abandon, telles que les a décrites le P. Piny au ch. 2 de son ouvrage *Le plus parfait*, publié en 1698. La formule habituelle dans laquelle le P. Piny les résume : « Laisser faire Dieu en acceptant tout ce qu'il fait », en montre bien les deux aspects fondamentaux.

1. *L'acceptation entière* de la volonté de Dieu est pour saint Paul de la Croix une nécessité primordiale. Il la pratique pour son compte personnel et il le manifeste avec un relief extraordinaire : « Même si je me voyais jeté comme un criminel d'une prison remplie

(32) 20 février 1749, I, 574.
(33) A Agnès Grazi, 4 août 1740, I, 256-257.
(34) I, 257.

de serpents dans une autre pleine de dragons et de basilics, je devrais me taire et approuver comme excellentes les dispositions divines à mon égard » (35).

Il ne cherche pas à justifier longuement cette volonté de Dieu qui s'impose à lui comme ce qu'il y a de meilleur (36). Tout ce que Dieu a fait est bien fait. En face de ce qui arrive, il n'y a point à souhaiter que les événements soient autres que ce qu'ils sont. Toute plainte va, c'est trop clair, contre la volonté de Dieu.

Aussi recommande-t-il de prendre tout, et particulièrement les épreuves, comme venant immédiatement de Dieu et non des créatures (37), de voir toutes choses avec un oeil de foi (38), en Dieu ou dans le bon plaisir de Dieu (39). Prendre tout de la main amoureuse de Dieu, voir tout dans le bon plaisir de Dieu, c'est le moyen de trouver en tout consolation, « parce qu'en Dieu il n'y a point de peine, mais réconfort, joie et liesse » (40).

Acceptation soumise : « il faut baisser la tête devant la volonté de Dieu qui est la règle de notre perfection » (41), adorer les divines

(35) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 14 septembre 1755, II, 482.

(36) A Girolama Ercolani, 22 février 1750, II, 584. — Aux motifs de l'abandon, saint Paul de la Croix ne fait allusion qu'en passant. Il lui suffira d'une ligne pour les résumer à Agnès Grazi : « Dieu est votre guide, votre père, votre maître et votre époux » (13 juin 1738, I, 209). Mais il revient souvent sur le fait que Dieu veut le meilleur, qu'il fait tout réussir au mieux (à Thomas Fossi, 13 juin 1760, I, 717), qu'il ne dispose des événements que pour notre avantage spirituel (à Agnès Grazi, I, 330) et pour le plus grand bien de nos âmes (à Girolama Ercolani, 20 février 1751, II, 589 ; à Ippolita Piccarilli Pettirossi, 4 août 1752, III, 115). Tout ce qui arrive est bon, sauf le péché (à Agnès Grazi, 8 décembre 1742, I, 292). Tout ce que Dieu nous envoie est excellent, parce qu'il le veut. Nos souffrances, Dieu s'y est complu de toute éternité (à Thomas Fossi, 16 juin 1756, I, 671) ; à une religieuse de Vetralla, IV, 321). En face d'un événement, quel qu'il soit, il n'y a qu'à se taire et approuver, car « les œuvres de Dieu sont toutes très parfaites » (à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 18 septembre 1743, II, 442), ou dire seulement la parole de Notre-Seigneur : « Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te ».

(37) A Thomas Fossi, 16 juin 1756, 11 juillet 1765, 18 juin 1766, I, 672, 760, 768-769.

(38) A Girolama Ercolani, 29 février 1750, II, 584. A une religieuse de Vetralla, IV, 321.

(39) A Agnès Grazi, I, 330. A Thomas Fossi, 16 juin 1756, I, 671.

(40) A Teresa Palozzi, 1er janvier 1767, III, 407.

(41) A Thomas Fossi, 26 août 1736, I, 536 ; à Agnès Grazi, I, 316 ; à Marianna Girelli, 28 décembre 1768, III, 756.

dispositions (42). Acceptation tranquille et pacifique (43). Acceptation amoureuse en baisant la main qui nous frappe (44). Acceptation totale (45).

2. *Laisser Dieu faire ce qu'il fait.* C'est l'autre aspect de la voie d'abandon. Saint Paul de la Croix nous rappelle qu'il faut nous confier entièrement à Dieu (46), nous en remettre à lui de tout, et suivant son expression la plus habituelle, « lui laisser le soin de tout » (47) ; se reposer en lui de tout (48) ; nous décharger sur lui de tous nos soucis, même de celui de notre perfection (49) ; « mettre en Dieu tous nos soucis » (50), ne gardant que celui de lui plaire et de faire son bon plaisir (51). Etre content que tous nos desseins, même bons, soient rompus (52), pourvu que s'accomplisse la volonté de Dieu. Nous laisser guider par lui, par sa Providence (53), comme des enfants : qu'il manœuvre à son gré, « nous laisser tourner par lui avec complaisance » (54).

A certaines âmes inquiètes trop portées à s'agiter, à s'analyser et à se replier sur elles mêmes, comme cet admirable Thomas Fossi, grand propriétaire terrien de l'île d'Elbe et père de famille qui finira passioniste, il recommande de ne pas philosopher minutieusement sur elles-mêmes (55), de « marcher à la bonne » avec la simplicité des enfants (56).

(42) A D. Giacomo Maria Massa, 1er mars 1775, IV, 165.

(43) A ses frères et sœurs, 21 février 1722, I, 54 ; à Maria Giovanna Venturi Grazi, 17 janvier 1765, II, 39 ; à la M. Maria Crocifissa Costantini, 14 janvier 1769, II, 318 ; à Domenico Antonio Ercolani, 27 décembre 1749, II, 746 ; à une religieuse du Corpus Domini, 13 août 1769, IV, 54 et IV, 67.

(44) A Thomas Fossi, 14 février 1752, I, 611.

(45) Au même, 21 août 1764, I, 752 ; à Agnès Sagnéri, 29 mars 1768, IV, 10.

(46) A Agnès Grazi, 7 mars 1737, I, 177 et 326.

(47) A Agnès Grazi, I, 110, 159, 326, 333 ; à la M. Maria Crocifissa Costantini, 24 mai 1768, II, 315 ; à Girolama Ercolani, 22 février 1750, II, 584.

(48) A Agnès Grazi, 17 avril 1734, I, 110.

(49) A Agnès Grazi, 4 août 1740, I, 257.

(50) A Thomas Fossi, 27 novembre 1764, I, 756.

(51) A Teresa Palozzi, 26 octobre 1764, III, 396.

(52) A Agnès Grazi, 29 novembre 1736, I, 159.

(53) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 3 juin 1766, II, 309.

(54) A Sœur Maria Cherubina Bresciani, 19 octobre 1740, I, 476.

(55) A Francesca Lucci, 8 février 1736, I, 383 ; à Francesco Antonio Appiani, 16 juillet 1738, I, 417 et sv. ; à Thomas Fossi, 30 mai 1752, et 1er mars 1758, I, 615 et 689.

(56) A Thomas Fossi, 26 août 1737, 12 décembre 1738, 10 janvier 1749, I, 542, 547, 573.

Quelques expressions marquent de façon claire la paix et la tranquillité de l'âme qui a ainsi placé en Dieu tous ses soins : « reposer sur le sein amoureux du Père céleste », reposer dans la divine volonté (57).

D'elle-même l'expression « laisser faire Dieu » souligne la passivité de l'abandon. Cette passivité peut être plus ou moins grande. Quand il s'adresse à des âmes contemplatives, et c'est souvent le cas, la coloration mystique de l'abandon est beaucoup plus prononcée. Quand il dit au P. Giovanni Maria di S. Ignazio : « Laissez-vous manier par Dieu *passivo modo* » (58), on voit tout de suite jusqu'où cela peut aller. Sur la part qu'il donnait à l'abandon dans l'oraison contemplative nous sommes particulièrement bien renseignés. Nul mieux que lui sans doute ne nous montre à quel point le courant spirituel de l'abandon a aidé les âmes à parvenir à la contemplation.

3. *L'abandon dans l'oraison* (59)-(60). Saint Paul de la Croix a dirigé plus d'une âme appelée à la contemplation, Agnès Grazi par exemple. Nous avons la lettre où apprenant qu'elle ne peut plus méditer ni faire la composition de lieu, il lui donne pour l'oraison une direction très nette qui consiste en fait à s'abandonner à la conduite

(57) Au chanoine Paolo Policarpo Cerruti, 2 août 1741, II, 274.

(58) 10 octobre 1759, III, 176.

(59)-(60) Je ne parle ici que de l'abandon dans l'oraison contemplative. Mais il faut au moins indiquer les rapports généraux de l'abandon avec l'oraison, à tous les degrés de celle-ci.

Tout d'abord saint Paul de la Croix est d'accord avec saint François de Sales qui, dans l'*Entretien XVIII, Des Sacrements*, dit de l'oraison : « N'y aller avec aucune préoccupation de désirs d'y estre consolée et satisfaite, car cela ne seroit pas rendre nostre volonté unie et ajustée à celle de Nostre-Seigneur ».

Puis, il fait clairement de l'abandon un fruit de l'oraison : « Il vous est nécessaire de faire oraison parce que vous êtes sujette à beaucoup d'événements et pour recevoir tout avec abandon » (A Marianna della Scala del Pozzo, 11 novembre 1728, I, 41). Il disait de lui-même : « Je ne désire rien tant que de faire la volonté de Dieu et c'est à cela que tendent toutes mes prières « (A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 13 juillet 1756, II, 490).

L'oraison est enfin un exercice d'abandon, un exercice de la volonté de Dieu. L'aridité, la sécheresse, la désolation ont cet avantage de nous obliger à pratiquer perpétuellement l'abandon. La volonté de Dieu « s'accomplit mieux... dans la désolation que dans la consolation... » (A la M. Maria Crocifissa Costantini, 2 décembre 1762, II, 295). Aussi recommande-t-il de faire souvent dans l'aridité des actes d'abandon (à Teresa Palozzi, 26 juillet 1757, III, 363 ; 31 août 1758, III, 367).

de Dieu (61). L'abandon est ici donné comme la meilleure préparation à la contemplation, la disposition essentielle pour s'y acheminer. Il a eu aussi sous sa direction des âmes déjà arrivées à la contemplation, Sœur Colomba Gertrude Gandolfi entre autres. Les conseils qu'il lui adresse pour l'oraison ne sont pas différents de ceux qu'il multipliait à Agnès Grazi (62). L'abandon est dans l'oraison la disposition normale d'une âme contemplative. Puisque dans la contemplation l'âme est passive sous l'action de Dieu, puisque la contemplation est l'œuvre de Dieu seul (63), l'âme n'a pas autre chose à faire que de laisser Dieu opérer en elle son travail divin.

« Laisser faire Dieu » dans l'oraison (64). Mais cette direction spéciale pour âmes contemplatives est si bien d'accord avec la doctrine générale de la volonté de Dieu qu'elle apparaît comme un conseil d'abandon et d'union parfaite à la volonté de Dieu. « Il faut s'élever, seulement quand et autant que Dieu veut. Dans notre néant, faire attention aux touches de l'amour de Dieu, et quand l'âme se sent attirée, elle doit courir derrière les divins parfums et aussitôt qu'elle le peut retourner s'ensevelir dans son vrai néant, en vraie nudité d'esprit. Vous comprenez déjà ce que je dis ; et pour m'expliquer davantage, vous devez avec la grâce de Dieu éloigner votre esprit de tous les objets créés, en tenant votre volonté morte dans les bras amoureux de Dieu, afin que vive seulement en nous la Très Sainte Volonté du Souverain Bien » (65).

Voilà en somme l'unique direction que saint Paul de la Croix donnera à cette double catégorie d'âmes : à celles qui vont vers la contemplation ou à celles qui y sont déjà parvenues.

Mais la variété des formules est grande et peut-être est-il bon de donner ici les principales.

Une idée domine tout, c'est que l'âme contemplative doit « se laisser guider par le Saint-Esprit » (66) et comme saint Paul de la Croix le répète si souvent à Agnès Grazi, « faire oraison, non à sa mode, mais à la mode du Saint-Esprit » (67).

(61) 16 décembre 1733, I, 103-104.

(62) En voici un exemple : « ... Marcher avec une vraie pauvreté d'esprit..., avec le seul guide de la sainte foi et sans autre appui que le simple et confiant abandon à la divine volonté... » (à Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 14 octobre 1755, II, 484).

(63) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 3 août 1756, II, 496.

(64) A la même, 25 janvier 1755, II, 469 ; à Sœur Maria Crocifissa di Gesù, 31 juillet 1770, IV, 100.

(65) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 29 mars 1747, II, 446.

(66) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 10 août 1741, II, 289.

(67) 4 août 1734, 19 avril et 3 octobre 1736, I, 113, 135, 155.

Il faut par conséquent « céder aux attraits » du Saint-Esprit, « suivre les attraits », « obéir aux attraits » (68), « aux inspirations divines » (69), se laisser entraîner par cette « brise amoureuse du Saint-Esprit » aussitôt qu'on la perçoit (70).

C'est Dieu qui est le maître. Il faut, sans opposer de résistance à son action, sans curiosité d'esprit, « le laisser accomplir en nous son œuvre », « lui laisser faire ses jeux d'amour » (71).

Et comme c'est Dieu qui est « le lieu de l'oraison » (72), laisser l'âme « se plonger tout entière dans le Souverain Bien », « se perdre en Dieu », se laisser perdre et s'abîmer dans l'Immense Divinité (73), s'abandonner dans la mer immense du divin amour (74), « laisser disparaître notre néant dans le tout infini de Dieu » (75). Cette dernière expression est la plus fréquente. Mais elle aura aussi ses variantes : « laisser disparaître son horrible néant dans la joie de Notre-Seigneur » (76).

Toutes ces expressions, — et je n'ai pas cherché à être complet,— précisent bien la part de Dieu dans l'oraison contemplative (77) et

(68) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 3 août 1756 et 26 mars 1763, II, 496 et 511.

(69) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 21 décembre 1754, II, 467.

(70) A Teresa Palozzi, 28 avril 1763, III, 383 ; cf. II, 289.

(71) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 3 septembre 1754, II, 291-292.

(72) A Thomas Fossi, 23 octobre 1764, I, 753.

(73) A la M. Maria Crocifissa Costantini, II, 322 ; à Lucia Burlini, 17 août 1751, II, 724 ; au P. Giovanni di S. Raffaele, 16 août [1753], III, 191.

(74) A Agnès Grazi, 13 octobre 1741, I, 275.

(75) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 25 janvier 1755, II, 469.

(76) A la même, 26 juin 1762, II, 510.

(77) On sait que la contemplation habituelle de sainte Jeanne de Chantal, l'oraison de simple regard ou « de remise en Dieu », était tout à fait dans la ligne de son abandon à la volonté de Dieu. C'était, comme elle le dit elle-même, une « simple vue de Dieu et de son néant, tout abandonnée à sa sainte volonté, dans les effets de laquelle il faut demeurer contente et tranquille, sans se remuer nullement pour faire des actes de l'entendement ni de la volonté » (Questions... adressées à saint François de Sales.... dans les *Œuvres complètes de sainte Jeanne de Chantal*, Paris, 1875, t. II, p. 41).

Il est vraisemblable que le repos en Dieu « dans un silence de foi et d'amour », qui revient si souvent dans la correspondance de saint Paul de la Croix, était très voisin de l'oraison de sainte Jeanne de Chantal. C'est déjà une oraison passive. Il est probable d'autre part que l'oraison vers laquelle le saint dirige Teresa Palozzi, lorsqu'elle ne peut plus méditer (13 juillet 1757, III, 362) est une oraison active de simple regard ou

par conséquence l'indispensable souplesse de l'âme sous l'action divine. Mais pour leur donner leur sens exact et pour empêcher les méprises, il faut les lire dans leur contexte, à côté d'autres conseils qui les accompagnent et qui permettent du premier coup d'en saisir la véritable portée.

Saint Paul de la Croix entend bien que si Dieu fait sa partie, l'homme doit aussi faire la sienne. Dans la lettre même où il déclare à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi que son oraison est passive, il lui demande de faire sa partie (78). Et la part de l'homme, c'est d'écarter les obstacles qui pourraient gêner l'action divine, c'est l'exercice des vertus, de la foi et surtout de la charité. Ce sera le détachement de tout le créé, cette humilité radicale qui consiste à se tenir dans son néant, à ne rien dérober à Dieu. Ne fait-il pas consister la perfection de la prière dans cette disposition fondamentale : « se tenir dans son néant... pour ne rien dérober à Dieu » (79).

Cette part de l'homme, voici comment il la décrit à un maître des novices en lui parlant de l'oraison infuse et de la façon d'y préparer les âmes : « Celle-ci étant un don gratuit de Dieu, on ne doit prétendre y porter personne à force de bras comme on dit. Mais tout le soin du maître doit être de les y élever par une grande habitude de vertu et de vraie humilité de cœur, de connaissance de leur propre néant, de mépris d'eux-mêmes, de vraie obéissance aveugle, et qu'ils prennent grand amour de cette vertu et par-dessus tout de vraie et parfaite abnégation de leur volonté propre en tout, la mortification personnelle de leurs inclinations, de leurs opinions propres, de leurs sympathies et de leurs antipathies. Ce sont les vertus fondamentales pour l'édifice spirituel et pour obtenir le don de la sainte oraison et union avec Dieu : autrement on bâtit sur le sable » (80).

Le point sur lequel il insiste le plus, c'est l'humilité et la néces-

de présence de Dieu : « Tenez-vous à l'intérieur de vous-même en pure foi sans images avec une douce et pacifique attention à Dieu que vous avez au dedans de vous-même, car vous êtes plus à Dieu qu'à vous-même ». On remarquera les déclarations extrêmement fortes sur la présence de Dieu que plus d'une fois le saint fait à Teresa Palozzi : « Il est de foi que notre âme est le temple du Dieu vivant et il est de foi que Dieu habite en nous... » (19 juin 1757, III, 359). « Savez-vous que c'est une vérité de la sainte foi que Dieu est plus près de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes, plus près de nous que la peau de notre chair » (31 août 1758, III, 367).

(78) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 26 juin 1762, II, 509.

(79) A Thomas Fossi, 27 juin 1770, I, 796.

(80) Au P. Pietro di S. Giovanni, 24 octobre 1764, III, 439.

sité de se tenir dans son néant (81). On peut dire que chaque fois qu'il donne à une âme le conseil de s'abandonner dans l'oraison, il lui donne en même temps et par contre-partie celui de s'anéantir profondément. Parfois même, il y ajoute, — et c'est un point caractéristique de sa doctrine mystique, — celui de ne se présenter à l'oraison que vêtue des souffrances du Christ, d'entrer pour ainsi dire dans l'oraison par la porte de la Passion.

Il suffit de lire à la suite les lettres envoyées à la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, pour remarquer la fréquence avec laquelle reviennent ces trois conseils. Il faut au moins en citer un exemple : « Continuez votre oraison à la façon dont Dieu vous guide et soyez très obéissante aux attraits amoureux du Saint-Esprit ; ne perdez pas de vue votre horrible néant pour ne rien dérober à Dieu béni. Présentez-vous dans l'oraison abîmée dans votre néant mais vêtue de ses souffrances, en pure foi et nudité d'esprit, dépouillée d'images

(81) Signalons que si la part de l'homme dans la contemplation est de se tenir dans son néant, même dans la simple marche à la perfection, l'anéantissement et l'humilité tiennent déjà un rôle considérable. Il est dit dans une lettre à Agnès Grazi du 8 mars 1736 : « Dieu vous appelle à une très haute perfection, et pour y arriver, il faut votre coopération, et ceci se fait en s'anéantissant devant Dieu et le prochain, en esprit de vraie et très simple humilité, avec un très profond détachement de tout le créé et de votre propre vie, avec une totale transformation dans le divin bon plaisir et un total abandon dans cet abîme d'infinie bonté » (I, 132). Nous avons là un bon résumé de la direction générale donnée à une contemplative. Les dispositions en dehors de l'oraison ne sont pas différentes de celles qui doivent accompagner l'oraison.

Des indications de même sens se retrouvent çà et là dans la correspondance. Il est dit par exemple à Agnès Grazi : « Si Dieu ne l'enseigne pas [la contemplation infuse], nous ne pouvons pas nous y mettre ». A Thomas Fossi : « La Majesté divine donnera, après de longues épreuves, la haute oraison aux âmes bien purifiées, non pas à toutes, mais à un petit nombre, selon qu'il plaît à sa divine Providence » (2 juin 1753, I, 625). A une religieuse : « Puisque vous me dites que vous ne comprenez pas ce qu'est la contemplation à laquelle Dieu fait arriver les âmes grandes et généreuses qui lui sont très chères, je vous dirai que si vous êtes fidèle à supporter avec patience, mansuétude et grande résignation les souffrances spirituelles et corporelles que Dieu permet à votre égard, et si vous les acceptez immédiatement de ses mains divines, certainement la Majesté divine vous fera la grâce de savoir bien contempler et méditer les très saintes souffrances de Jésus-Christ et d'imiter ses divines vertus. C'est là une contemplation très riche. L'autre, Dieu l'accorde gratuitement à qui il lui plaît. Ce n'est pas une voie ouverte à tous, mais aux âmes privilégiés qui lui sont chères, très chères » (15 février 1766, II, 267).

et laissez votre esprit faire le grand vol d'amour que vous fera faire l'Epoux céleste » (82).

Saint Paul de la Croix qui dans la voie contemplative veut que l'homme fasse sa partie et qui met comme un contrepoids perpétuel à ce que la passivité pourrait avoir d'excessif, prend bien soin d'apporter les mêmes précautions dans la pratique générale de l'abandon. Il y montre ici comme partout le parfait équilibre de son jugement. L'idée ne viendra à personne de ceux qui l'ont lu avec attention de soupçonner même qu'il donne trop à la passivité.

Le P. Piny remarquait que la voie d'abandon « n'est pas tellement passive à l'égard de Dieu, en acceptant ainsi tout ce qu'il fera, qu'elle ne soit encore très active de notre part. Elle demande de chacun de nous que nous fassions, soit pour l'extérieur, soit pour l'intérieur, tout ce qui est de nos devoirs, de nos obligations et de nos emplois. La volonté de Dieu, en effet, joue par rapport à nous le rôle de cause première et cette cause n'exclut pas, que dis-je? elle demande notre coopération comme causes secondes, notre application par conséquent à tout ce qui est du devoir d'un chacun. Mais cette opération devra s'apporter sans empressement, sans anxiété d'esprit, sans sollicitude et souci... » (83).

Saint Paul de la Croix, à la fois si ennemi de tout excès et si judicieux, n'a jamais omis de recommander à ses dirigés tout ce que réclame la conformité active à la volonté de Dieu. Quand on parcourt sa correspondance avec Thomas Fossi, on peut s'étonner de la fréquence avec laquelle il lui rappelle les devoirs de son état; à certaines époques, c'est presque dans toutes les lettres qu'il lui en parle. Personne ne met comme lui en relief la nécessité du combat spirituel et de l'exercice des vertus solides (84).

4. *L'union.* Le but manifestement cherché par tous ceux qui prônent la voie d'abandon, c'est de s'unir à Dieu le plus parfaitement, le plus intimement, le plus inséparablement possible. La conformité ou l'uniformité avec la volonté de Dieu ira, selon le P. Piny, jusqu'à « être transformé, comme disent les mystiques, en la volonté de Dieu et ne posséder d'autre volonté que celle de Dieu » (85).

(82) 3 août 1756, II, 496; cf. 13 juillet et 21 août 1756, 13 août 1757, 26 mars 1763, II, 489, 499, 503, 511, 522. Il m'aurait fallu doubler le nombre des références si j'avais dû mentionner tous les textes où les deux premiers conseils sont seuls indiqués.

(83) A. Piny, O.P., *Le plus parfait*, édition Noël, Paris, 1919, ch. 2, p. 15-16.

(84) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 21 juin 1768, II, 316.

(85) *Le plus parfait*, édition Noël, Paris, 1919, ch. 2, p. 18.

Or, voici ce qu'écrit à Thomas Fossi saint Paul de la Croix : « Toutes vos oraisons, tous vos exercices doivent être de vous unir étroitement à la divine volonté ». Et après lui avoir recommandé de voir toutes les souffrances dans la volonté de Dieu et prendre tout immédiatement de sa main, il ajoute : « Caressez avec de saintes affections sa très sainte volonté, épousez-la avec l'anneau de la foi et de la charité... C'est là l'exercice le plus noble, le plus fructueux, le plus saint que puisse faire une âme » (86).

Mais l'union doit aller plus loin encore, jusqu'à « une totale transformation dans le divin bon plaisir » (87). A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi qu'il rassure dans ses épreuves intérieures, il écrit : « ... Je me réjouis en Dieu... que la souveraine et infinie bonté vous ait amenée à l'état dans lequel vous êtes, c'est-à-dire à une nue souffrance, à un contentement dépouillé de toute jouissance, à un amour sans joie, afin que votre âme dépouillée de l'affection à toute satisfaction, mette son contentement à s'unir au bon plaisir du grand Père Céleste qui est le contentement de nos contentements »...

Et il conclut : « Tenez-vous donc cachée en Jésus Crucifié sans désirer autre chose que d'être toute tranformée par amour dans son divin bon plaisir en tout, en tout... » (88).

Saint Paul de la Croix n'a peut être jamais mieux marqué sa pensée intime sur l'union à la volonté de Dieu que par ces paroles :

« Je ne veux pas résister à la très sainte volonté du Très-Haut et je puis vous dire que je n'ai pas d'autre faim, que je ne puis désirer autre chose ni demander pour moi d'autre grâce sinon celle de faire, d'être tout uni et transformé par amour dans la toujours adorable volonté du Père céleste et je désire très vivement que ma nourriture soit de faire sa très sainte volonté au milieu de n'importe quelles souffrances, de n'importe quelles épreuves... » (89).

Ne point penser à l'avenir. L'abandon comporte l'absence de sollicitude pour l'avenir. Saint Paul de la Croix le répète comme tous les partisans de la voie d'abandon.

« Ne pas penser à l'avenir, c'est-à-dire aux infortunes, aux événements que l'imagination place devant nous, mais les faire

(86) 11 juillet 1765, I, 760. « Epouser la divine volonté » est une expression qui se retrouve ailleurs : au même Thomas Fossi, 4 août 1751, I, 607 et 16 mai 1750, I, 591.

(87) A Agnès Grazi, 8 décembre 1742, I, 292 ; à Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 16 juillet 1754, II, 457 ; à S. Maria Angela Cencelli, 19 décembre 1762, III, 612.

(88) 18 septembre 1743, II, 442.

(89) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 16 juillet 1754, II, 457.

mourir dans la volonté de Dieu... sans penser au lendemain avec sollicitude » (90). Il avait dit au P. Fulgence de Jésus, le 23 juin 1746 : « Ne pensez pas à l'avenir, mais servez Dieu à la grande manière » (91).

Aussi ne veut-il pas que l'on essaie de sonder l'avenir : « Prétendre connaître l'avenir c'est se mettre en péril de tromperie » (92). Mais il veut qu'on use au maximum du moment présent. Une de ses pensées favorites c'est qu'il faut regarder chaque jour et même chaque instant comme le dernier, « afin qu'une telle pensée nous soit un excitant pour courir à la sainte perfection » (93) ; faire chaque action comme si elle était la dernière (94) ; célébrer la Messe comme si c'était la dernière (95). Il faut vivre au moment présent ; aimer Dieu au moment présent, comme si c'était le dernier de notre vie (96). Il faut faire la volonté de Dieu au moment présent (97). « Heureuse l'âme qui se repose dans le sein de Dieu sans penser à l'avenir, mais s'efforce de vivre au moment présent sans autre souci que celui de bien faire sa très sainte volonté en tout événement, en l'accomplissant fidèlement dans tous les devoirs de son état » (98).

(90) A Girolama Ercolani, 22 février 1750, II, 584.

(91) II, 87 ; cf. à la Sœur Maria Innocenza di M. SS. Addolorata, 21 juin 1757, III, 480.

(92) A Agnès Grazi, 19 septembre 1740, I, 262.

(93) A Maria Giovanna Venturi Grazi, 29 juillet 1751, II, 23 ; à Maria Angela Cencelli, 22 septembre 1760 et 18 décembre 1761, III, 600 et 604.

(94) A Teresa Palozzi, 26 octobre 1762, IV, 337.

(95) Au P. Antonio di Santa Teresa, 12 janvier 1765, III. 717 ; à un nouveau prêtre de sa congrégation, 12 décembre 1765, III, 743.

(96) A Marianna Alvarez, 15 janvier 1735, I, 530.

(97) A Thomas Fossi, 14 mai 1749, I, 578.

(98) Au même, 31 août 1754, I, 645-646. — Les comparaisons elles-mêmes dont il se sert pour marquer la profondeur de l'abandon sont fort instructives. Si elles en soulignent la passivité, elles montrent aussi l'amour et la confiance qui doivent l'animer. La plus ordinaire est celle du tout petit enfant qui repose sur le sein de sa mère (I, 209, 220, 756...). Elle est dans saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. IX, ch. 14 : « comme un petit enfant entre les bras de sa mère » et *Entretien II* : « ... ceste âme qui s'est délaissée... entre les bras de Nostre-Seigneur comme un enfant dans le sein de sa mère »). Il y a celle de l'agneau qui se laisse tondre sans résistance (I, 476). En voici une autre plus expressive : « Vous ferez bien de vous jeter comme morte dans les bras de la divine miséricorde » (A la Sœur Maria Crocifissa di Gesù, 31 juillet 1770, IV, 100). Il disait également à la Sœur Maria Crocifissa Costantini le 9 janvier 1768 : « Je désire que votre volonté soit comme morte dans la volonté toujours adorable de Dieu... Soyez comme morte

3. Fruits de l'Abandon (99)

Si l'on avait demandé à saint Paul de la Croix pourquoi il préférait l'abandon, je pense qu'avec sa brièveté accoutumée il aurait répondu que l'abandon facilitait au mieux sa vie spirituelle parce qu'il est, ce que nous savons déjà, la voie la plus parfaite, la plus rapide, la meilleure. Si on l'avait poussé à préciser sa réponse, il aurait ajouté sans doute que l'abandon est le meilleur moyen de nous mettre et de nous conserver dans la paix, qui est de tous les chemins qui mènent à Dieu le plus simple et le plus sûr. C'est du moins la réponse qui nous est fournie par ses *Lettres*. Préciser sur ces trois points sa pensée nous permettra d'approfondir sa doctrine et de nous rendre mieux compte de la place qu'y tient l'abandon.

et ensevelie dans le divin bon plaisir, sans plus vous plaindre de rien » (II, 312).

La plus forte est sans doute la suivante : « Le navire est en mer sans voiles et sans rames et pourtant il est guidé par le grand Pilote qui sans autre chose le mènera au port sûr. Il est battu par la tempête et par les vents parce que ainsi resplendissent davantage la puissance et la sagesse du grand Pilote qui le guide » (A D. Erasmo Tuccinardi, 29 novembre 1730, I, 86). La comparaison est reprise dans une lettre à Agnès Grazi : « Mettez-vous entre les mains de Dieu, toute abandonnée en lui comme un navire sans voiles et sans rames... » (29 juillet 1739, I, 236).

(99) J'avais pensé d'abord à intituler ce chapitre : Avantages de l'abandon, à l'exemple du P. Piny qui dans *Le plus parfait* nous expose les dix-huit raisons pour lesquelles, selon lui, la voie d'abandon est supérieure aux autres voies intérieures. Mais j'avoue que ce titre n'était guère dans l'esprit de saint Paul de la Croix et que sans doute à propos de la voie la plus désintéressée, de la voie qui s'identifie avec la voie du pur amour, qui n'a pas d'autre but que de contenter Dieu, il valait mieux ne point tant parler d'avantages. Ce n'est, à vrai dire, qu'une question de mots. Mais il m'a semblé qu'au lieu de multiplier les raisons qui militent en faveur de la voie d'abandon, il fallait moins chercher le nombre que la profondeur, et suivant la mentalité du fondateur des Passionistes, rester dans l'essentiel.

Je n'insisterai pas par exemple sur le fait que saint Paul de la Croix voit souvent dans l'abandon un moyen efficace d'obtenir toutes sortes de grâces (à Nicolina Pecorini Martinez, 16 février 1726, I, 62 ; à Sœur Maria Cherubina Bresciani, 18 décembre 1743, I, 491 ; à D. Giovanni Bernardino Forlani, 7 juin 1748, II, 703). Il nous dit bien, et c'est plus caractéristique, que la volonté de Dieu apporte avec elle sa grâce ; quand Dieu réclame de nous une tâche à accomplir, une mission à remplir, il nous en donne les moyens. Le vénérable P. Balthazar Alvarez, nommé confesseur de sainte Thérèse, demande à Dieu le don d'oraison pour diriger sa nouvelle pénitente et il est exaucé (à Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 3 août 1756, II, 497).

Dans une lettre à Thomas Fossi du 18 juin 1766, saint Paul de la Croix fera de l'abandon « le chemin le plus court » vers la perfection Mais il n'en arrive là que par un détour : « J'ai la bonne fortune de vous dire et de vous répéter que le chemin court pour acquérir cette vraie paix qui naît de l'amour de Dieu, de qui procèdent comme d'une source éternelle toutes les vertus, c'est de prendre toute épreuve, peine temporelle ou spirituelle, maladie ou infirmité de quelque sorte qu'elles soient... de la main amoureuse de Dieu, regardant et recevant tout événement défavorable comme un don et un trésor qui nous est offert en présent par le Père céleste et répéter les saintes paroles du Christ Jésus : *Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te,* et de cette façon se réjouir toujours et jubiler de ce que s'accomplisse en nous sa très sainte et éternelle volonté ; en bref je vous ai dit le chemin le plus court de la sainte perfection » (100).

Chemin court vers la perfection, l'abandon est en même temps chemin court vers la paix. C'est que la paix est pour saint Paul de la Croix chose très importante qu'il faut garder à tout prix (101), en ne se laissant troubler par rien (102). De tous les biens de l'âme, elle est le plus précieux, celui que le démon cherche d'abord à nous enlever parce qu' « il ne pêche qu'en eau trouble » (103). Il ne faut admettre en fait de crainte que celle qui nous maintient dans la paix (104). Conserver son cœur tranquille est absolument nécessaire (105), et même si le monde allait sens dessus dessous, il ne faudrait pas perdre la paix (106). Car elle est indispensable « pour bien agir en tout et se maintenir en vraie foi *in sinu Dei* » (107), parce qu' « elle donne plus de champ à l'âme pour exercer les saintes vertus » (108) ; parce qu'elle est « le moyen efficace de se tenir dans le royaume intérieur » ; parce que, en assurant le recueillement, elle est « la grande joie qui nous rend fils de Dieu » (109). Or la paix est le fruit de l'abandon (110). C'est tout le problème du re-

(100) 18 juin 1766, I, 768-769.
(101) A Thomas Fossi, 25 juillet 1754, I, 644.
(102) A Maria Giovanna Venturi Grazi, II, 48.
(103) A Teresa Palozzi, 6 mars 1765, III, 399.
(104) A Thomas Fossi, 15 juillet 1758, I, 695 ; à Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 16 juillet 1754, II, 458.
(105) Au P. Vincenzo di S. Agostino, 9 mars 1765, III, 302 303.
(106) A Agnès Grazi, 10 août 1733, I, 101.
(107) Au P. Giuseppe Andrea della Concezione, 6 novembre 1764, III, 260.
(108) A Teresa Palozzi, 15 décembre 1765, III, 403.
(109) Au P. Fulgenzio di Gesù, 9 décembre 1747, II, 126.
(110) A Teresa Palozzi, 8 juin 1758, III, 365.

cueillement intérieur que soulèvent ces dernières lignes. En attribuant à la paix le pouvoir de nous rendre de plus en plus fils de Dieu, notre saint ne faisait que lui reconnaître ce qui est pour lui le privilège du recueillement.

La raison c'est qu'en fait si paix et recueillement ne sont pas identifiés, ils sont du moins donnés comme inséparables. S'il y a recueillement, il y a paix. Et la paix pour durer amène nécessairement avec elle le recueillement ; elle n'en est pas seulement une condition indispensable : elle est l'introductrice nécessaire. Voici le début d'une lettre à Teresa Palozzi, du 29 mars 1759 : « Je me réjouis dans le Seigneur que vous continuez toujours recueillement et paix intérieure » (111). « Le recueillement, est-il dit ailleurs, est tranquille, pacifique, sans bruit, sans effort » (112). « Continuez à vous tenir recueilli en Dieu, avec tranquillité d'esprit, sans jamais vous laisser troubler par rien » (113). Il ne semble pas mettre de différence entre « tenir son cœur en paix, tenir son cœur en tranquillité, tenir son cœur recueilli » (114).

Le recueillement, il veut qu'on en fasse très grand cas. Le terme par lequel il le désigne fréquemment le laisse assez entendre. Il l'appelle l'adoration en esprit et en vérité (115). Il est en effet « le désert sacré », « la solitude intérieure dans laquelle Dieu parle à l'âme des paroles de vie éternelle et conserve l'âme dans une parfaite tranquillité » (116). C'est l'oraison, à tous ses degrés, dans laquelle on n'entre que par la porte de la Passion. Il est cause perpétuelle de progrès, parce que sans cesse il renouvelle l'âme et la fait renaître à une vie nouvelle : « Toutes les fois que l'âme se recueille unie à Dieu dans le temple intérieur de son esprit, elle renaît à une vie nouvelle d'amour dans le Verbe divin, le Christ Jésus » (117).

Cette naissance nouvelle, approfondissement continuel de la vie intérieure, est affirmée dans de multiples passages (118). A chaque

(111) 29 mars 1759, III, 368.

(112) A Thomas Fossi, 3 février 1756, I, 663.

(113) Au même, 9 septembre 1758, I, 697.

(114) Au même, 3 février 1756, I, 663-664.

(115) Au même, 23 septembre 1747 et 16 mai 1750, I, 558 et 589 ; au chanoine Paolo Sardi, 28 août 1760, III, 122 ; à Teresa Palozzi, 17 décembre 1761, III, 381 ; à Sœur Rosa Maria Teresa del Redentor Crocifisso, 8 avril 1758, III, 515 ; à un religieux, 20 mars 1759, III, 546...

(116) A un passioniste qui vient de faire profession, 30 juin 1763, III, 664.

(117) A Sœur Maria Cherubina Bresciani, 15 décembre 1761, I, 526.

(118) A Thomas Fossi, 29 décembre 1768, I, 787-788 ; à Lucia Burlini, 17 août 1751, II, 724-725 ; à Anna Maria Calcagnini, 31 décembre 1768, III, 820 ; à Sœur Maria Cherubina Bresciani, 15 décembre 1761, I, 526 ; cf. Gaétan du S. Nom de Marie, *Doctrine...*, p. 56.

répétition, la pensée s'explicite davantage : « Plus vous vous reconcentrerez souvent en Dieu, dans le plus profond de la solitude intérieure, plus souvent se célébrera dans le temple intérieur la divine naissance mystique et vous renaîtrez à tout moment à une vie déifique, déiforme et sainte et *fiet in te Divina Nativitas* » (119). C'est bien la façon avec laquelle il enseigne la participation parfaite au mystère de Noël (120).

Il semble même que saint Paul de la Croix ait attribué à l'abandon les effets les plus remarquables du recueillement intérieur : « Combien nous devons bénir et glorifier la divine miséricorde qui ne permet pas que nous sentions aucun contentement et qui ainsi mêle l'absinthe à toute nourriture qui pourrait nous réjouir et nous procurer jouissance. C'est une des plus grandes grâces que sa Divine Majesté accorde à ceux qui lui sont les plus chers. Nourrissons-nous donc de cette divine volonté et plongeons-nous souvent dans ce bain tout de feu du saint amour. *Quotiescumque nos ipsos divino beneplacito resignamus, in Spiritu Sancto baptizamur, filiique Dei efficimur* » (121). C'est que pour s'abandonner pleinement et du fond du cœur, il convient d'avoir le cœur recueilli et tourné vers Dieu. « Se reposer sur le sein du Père céleste » (122), « se reposer *in sinu Dei* » (123), se reposer dans les bras de Jésus et toutes les expressions du même genre conviennent également au recueillement intérieur, à l'oraison, à la paix, à l'abandon. Ces quatre choses si intimement unies entre elles, il faut non seulement les créer en nous, mais les conserver, les entretenir, les rendre continuelles.

Nous sommes maîtres de notre paix. Nous sommes nous-mêmes cause de nos inquiétudes. Si nous n'avons pas la paix, c'est manifestement notre faute. « C'est parce que nous ne recevons pas avec une soumission tranquille tout ce qui arrive comme venant de la Providence amoureuse du Souverain Bien » (124).

C'est vraiment « la route courte pour tenir son cœur en paix » (125) et « il n'y en a pas d'autre » ; il faut volontairement « mettre son esprit en tranquillité » et « maintenir en soi une sainte

(119) Au P. Bartolomeo di S. Giovanni, 24 décembre 1767, III, 348.

(120) A Teresa Palozzi, 17 décembre 1761, III, 382 ; 24 décembre 1763, III, 386.

(121) A Giovanni Francesco Sancez, 2 avril 1762, II, 404.

(122) A Sœur Maria Cherubina Bresciani, 18 juin 1749, I, 504 ; à Anna Maria Calcagnini, 23 mai 1769, III, 824.

(123) Au P. Giuseppe M. di S. Lorenzo, 17 novembre 1764, III, 701 à un religieux, 20 mars 1759, III 546.

(124) A une supérieure, 15 avril 1766, III, 780.

(125) A Thomas Fossi, 13 juin 1760, I, 717.

indifférence pour n'importe quel événement », « se réjouir en Dieu, dans la partie supérieure de son âme de ce que les choses aillent comme elles vont » (126).

Saint Paul de la Croix semble indiquer un autre chemin court vers la paix : le complet détachement. « Faites-vous par amour de Jésus-Christ muet, sourd, aveugle, et vous aurez une grande paix » (127).

A une religieuse qui s'embarrasse de minuties il écrit : « Si vous voulez le prendre, le chemin court pour vous tenir dans une paix imperturbable serait d'imiter ce saint moine à qui était venu un gros paquet de lettres de sa patrie et de sa maison. Sans l'ouvrir, il le jeta dans le feu en disant : « Allez au feu, pensées de la maison et distractions ». Agissez de même. Faites un fagot de vos réflexions, craintes, enfantillages, minuties et jetez-le dans le feu de la divine charité » (128). Il n'est pas douteux que le dépouillement complet ne soit nécessaire à qui veut s'abandonner parfaitement (129).

C'est dans la volonté de Dieu, c'est dans l'abandon, qu'il faut se réfugier pour garder la paix. « Que Votre Révérence, dans ces événements, se cache dans l'inexpugnable forteresse de la volonté divine : elle est sûre que ni les vents ni les tempêtes ne pourront plus lui enlever la paix et la tranquillité de l'esprit, si nécessaire pour faire bien tout... » (130).

(126) A Marianna Girelli, 24 septembre 1768, III, 755.

(127) Au F. Lorenzo del Costato di Gesù, 22 novembre 1768, IV, 86. — Même réunion de ces trois épithètes pour marquer le complet détachement : à D. Giovanni Antonio Lucattini, 28 août 1751, II, 816 ; à Thomas Fossi, 20 mars 1749, I, 576.

(128) A une religieuse, 24 mars 1767, III, 835.

(129) Cette importance accordée au dépouillement total est un des lieux communs de la spiritualité d'abandon. C'est le P. de Caussade qui écrit : « Vous voulez que je vous indique la voie la plus courte et la plus sûre pour arriver à la perfection... Dépouillez-vous de toute vue propre, de toute prétention, de toute recherche, de tout retour sur vous-même, de tout ce que vous pouvez appeler *vôtre*, et livrez-vous sans réserve et sans retour à la conduite et au bon plaisir de Dieu » (*L'abandon à la providence divine*, livre 1, lettre 2). Qui pourrait compter les très nombreux passages où saint Paul de la Croix demande à ses correspondants de « se dépouiller de tout le créé », « de tout ce qui n'est pas Dieu »? Sur le détachement de soi-même je ne citerai que ce texte à Agnès Grazi : « Heureuse l'âme qui se détache de sa propre jouissance, de son propre sentiment, et de son propre entendement » (17 mars 1734, I, 107). Ce conseil de modestie donné à Teresa Palozzi est bien aussi significatif : « Une vraie servante de Dieu ne doit regarder de la terre que ce qui suffit pour l'ensevelir » (13 juillet 1757, III, 361).

(130) Au P. Giuseppe Andrea della Concezione, 6 novembre 1764, III,

Il use quelquefois d'une autre comparaison : « Je vais en pensant à faire comme le vigneron ou le jardinier qui lorsqu'ils voient la tempête imminente et commencer à tomber la pluie, la grêle, les éclairs ou les tonnerres, se réfugient à la cabane et là restent en paix assis jusqu'à ce que passe la tempête. C'est ainsi que je désire faire et que je veux faire avec la grâce divine, me tenir en repos et tranquille sous la cabane de la divine volonté... » (131).

Ce n'est pas seulement la paix, mais la joie, épanouissement de la paix, que saint Paul de la Croix réclame d'une âme abandonnée : « Ne donnez jamais de place dans votre cœur aux afflictions et beaucoup moins à la mélancolie qui est la peste de la paix » (132). Il faut marcher dans le service de Dieu sans pusillanimité, sans crainte excessive, « avec une grande gaîté » (133). La joie de l'abandon, toute désintéressée, « c'est que soit faite la volonté de Dieu en toute chose » (134). L'âme ne cherche pas sa propre satisfaction, mais elle fait en sorte que son contentement soit « le contentement du Très-Haut » (135). Quand on ne cherche pas d'autre consolation que de « plaire à Dieu » et de faire sa volonté (136), quand « on ne veut pas autre chose que ce que Dieu veut » (137), on a toujours un vrai motif d'être content de Dieu (138).

2. *L'abandon, c'est la voie simple.* Parce qu'il est le remède à

260. — Il dit à peu près dans le même sens : « Dans de tels événements, il convient de se réfugier dans l'inexpugnable forteresse de la confiance en Dieu et de se résigner (rassegnarsi) à la très sainte volonté de Dieu, sans regarder en face ce qui arrive... » (A Domenico Antonio Ercolani, 7 juin 1749, II, 742). Ailleurs, l'inexpugnable forteresse c'est le Sacré Cœur de Jésus (dans deux lettres à Agnès Grazi, I, 238, 283).

(131) A D. Giovanni Francesco Sancez, 31 décembre 1765, II, 412-413. La tempête, c'était ici la persécution dont le saint était l'objet. Même comparaison à Marianna Girelli, 24 mai 1768, III, 753.

(132) A Teresa Palozzi, 4 juillet 1761, III, 380.

(133) A la Sœur Maria Cherubina Bresciani, 29 août 1744, I, 495. Et il ajoute, comme pour indiquer la source de cette joie : « avec une grande confiance en Dieu, toute abandonnée, et reposant sur son sein paternel ».

(134) A Teresa Palozzi, 26 octobre 1764, III, 396.

(135) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 18 mars 1755, II, 473.

(136) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 2 décembre 1762, II, 295.

(137) A Thomas Fossi, 13 juin 1760, I, 718.

(138) Dans la correspondance avec Teresa Palozzi, qui a un tempérament de feu (III, 410), qui est inquiète, agitée, empressée, on trouvera de multiples conseils sur la paix : « Les inquiétudes naissent toujours d'une mauvaise racine et c'est pour cela qu'il faut tout de suite s'humilier et s'abandonner (rassegnarsi) à la divine volonté dans tout événement défavorable, prenant toutes les choses malheureuses comme venant de

tous les maux, parce qu'il n'y a pas de difficulté qu'il ne puisse résoudre, il permet de simplifier beaucoup la vie spirituelle.

Il est le remède à tous les maux. Il n'y a pas de souffrance intérieure ou extérieure que n'adoucisse « le baume de la divine volonté » (139). Aussi saint Paul de la Croix conseille-t-il l'abandon et dans les souffrances du corps et dans celles de l'âme. Au P. Francesco di Gesù e Maria qui relève de maladie, il envoie ce souhait : « J'espère que le bienfait de l'air natal vous aidera, mais l'abandon (rassegnazione) au divin bon plaisir vous sera encore plus profitable » (140). Le principe est si général et de réalisation si pratique qu'il revient à chaque instant : « Le meilleur remède dans les difficultés est d'adorer et d'aimer la volonté de Dieu dans les événements » (141).

« La route sûre » dans les épreuves de quelque nature qu'elles soient, « c'est de se tenir soumise à la divine volonté et de se laisser flageller par cette main amoureuse » (142). « Le chemin court pour en guérir, c'est une vraie résignation (rassegnazione) pacifique à la divine volonté, en vivant totalement en repos dans les bras du Seigneur » (143).

Pour répondre aux difficultés de Thomas Fossi toujours inquiet et toujours éprouvé, saint Paul de la Croix lui redit : « ... Je ne saurais vous dire autre chose sinon que la résignation (rassegnazione) à la divine volonté est un moyen très efficace pour tous les maux, épreuves, événements malheureux. Quand on les prend et qu'on les regarde dans le divin bon plaisir ils se changent en paix et en consolation. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*... » (144).

la main amoureuse de Dieu et laisser mourir toute inquiétude dans le feu de la divine charité » (13 mars 1764, III, 387). Il l'engage à se calmer avant l'action : « Mettez votre cœur en tranquillité, avant de vous porter à agir » (17 octobre 1764, III, 395). « Faites les choses avec une grande paix, sans presse ni hâte, parce que la presse et la hâte, c'est la peste de la dévotion, comme dit saint François de Sales. Restez donc en paix en pensant à Dieu ; travaillez, faites la cuisine, servez tout le monde, vivez en paix... Quel chemin court pour arriver à la sainteté » (8 septembre 1759, III, 372). Teresa Palozzi s'accuse de froideur dans le service de Dieu : saint Paul lui demande d'examiner si elle n'est pas « dissipée dans ses sens extérieurs » (20 juin 1759, III, 370). — Sur les rapports de la paix et de l'abandon chez le P. de Caussade, voir *L'abandon à la Providence divine*, livre 1, lettres 1 et 10.

(139) A Girolama Ercolani, 30 septembre 1758, II, 615.

(140) 14 janvier 1749, II, 767.

(141) A Lucrezia Bastiani Paladini, 28 juillet 1766, III, 591.

(142) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 24 juin 1760, II, 506.

(143) A une religieuse, 7 octobre 1760, II, 261.

(144) 19 février 1760, I, 713.

Il déclare à D. Erasmo Tuccinardi que les nouvelles « lui semblent toujours bonnes, pourvu que se fasse toujours la très sainte et très adorable volonté de Dieu » (145).

Rien d'étonnant que la patience, qui s'identifie pour lui avec la résignation amoureuse et l'abandon, soit si importante. « Elle renferme l'œuvre parfaite » (146). Elle doit supprimer toutes les plaintes, être silencieuse et pacifique. « Ces deux mots si précieux : *souffrir et se taire,* c'est une route et une règle courte pour être vite sainte et parfaite » (147).

L'abandon est recommandé à tant de gens et en tant de circonstances, qu'on peut presque le considérer comme une direction unique et pour ainsi dire universelle.

Un jour que Thomas Fossi lui a posé de très multiples questions, notre saint se contente de répondre après l'avoir remercié de quelques aumônes : « Quant aux autres points de votre lettre qui sont nombreux et divers, je vous dirai qu'une seule pensée arrange tout. C'est de mettre tout dans le divin bon plaisir et de regarder tous les événements comme venant de la main de Dieu.. ; perdez de vue tout, sauf vos devoirs d'état et avec l'oraison jaculatoire : *Fiat voluntas tua,* tranquillisez-vous... » (148).

Une autre lettre du même Thomas Fossi ne contient pas de difficultés auxquelles saint Paul n'ait déjà répondu. Pourquoi lui donner un conseil nouveau ? « Pour ne pas vous frustrer d'une réponse, je vous dirai de vous appliquer à vivre en tout et pour tout abandonné (rassegnato) en tout événement et infirmité des vôtres » (149).

A une dame qui recommande à ses prières les affaires de sa maison, il donne ce principe simple : « Le meilleur remède, c'est d'adorer et d'aimer la volonté de Dieu dans les événements qui vont se succédant. De cette façon le cœur se conserve en paix et l'âme s'enrichit de mérites et de vertus » (150).

La volonté de Dieu est, pour saint Paul de la Croix, le moyen de réduire toutes les difficultés intérieures. En se servant d'une expression qu'il a prise à saint François de Sales (151), il veut que nous

(145) 29 novembre 1730, I, 86.

(146) A Maria Giovanna Venturi Grazi, 20 juin 1760, II, 30 ; à la Sœur M. Luisa della Passione, 7 février 1761, III, 625.

(147) A Teresa Palozzi, 7 décembre 1755, III, 355.

(148) 21 juillet 1764, I, 751.

(149) 21 août 1764, I, 752.

(150) A Lucrezia Bastiani Paladini, 28 juillet 1766, III, 591.

(151) « Si tost qu'une âme qui s'est délaissée au bon plaisir de Dieu apperçoit en soy quelque volonté, elle la fait incontinent mourir en la volonté de Dieu » (S. François de Sales, *Entretien II, De la confiance*).

fassions mourir dans la volonté de Dieu, tout ce qui s'oppose de façon plus ou moins directe à cette volonté, tout ce qui est un obstacle au progrès, tout ce qui gêne la vie spirituelle : désirs, craintes, souffrances, anxiétés, inquiétudes, afflictions de tout genre, mouvements de la nature... Citons un exemple ou deux : « Faites mourir toutes vos souffrances... dans le divin bon plaisir » (152). « Faire mourir les angoisses, les soucis... dans le divin bon plaisir » (153).

Ce qu'il importe de noter, c'est que tous ces obstacles de la vie intérieure, saint Paul de la Croix les fait mourir indifféremment dans la divine volonté ou dans le feu de la divine charité : les deux expressions sont pour lui parfaitement équivalentes.

« Il faut faire mourir ces craintes dans le feu de la divine charité » (154). « N'oubliez pas de faire mourir vos souffrances et vos angoisses, quelles qu'elles soient, dans le feu du saint amour » (155). Il lui arrive même d'employer en même temps les deux formules : « Quant au désir qui concerne votre propre personne pour l'œuvre susdite, faites-le mourir dans le saint amour et dans le divin bon plaisir » (156).

Il se servira aussi d'autres formules analogues : par exemple « faire mourir ses soucis sur le sein amoureux de Jésus » (157).

Ne soyons pas surpris d'entendre si souvent saint Paul de la Croix recommander de faire mourir nos désirs. Lui qui si fréquemment manifeste son intention de faire ou de voir se faire la volonté de Dieu, est bien d'avis qu'il convient de réduire à ce désir unique tous nos autres désirs, même bons, et non pas seulement les désirs anxieux ou inutiles.

« ... Pour marcher sûrement, le mieux est de faire toujours mourir tous les désirs en Dieu » (158). La correspondance avec Thomas Fossi est pleine de recommandations de ce genre : « Vos bons désirs, cultivez-les en les réduisant au seul et unique désir de faire en toute chose la très sainte volonté de Dieu. Les autres, jetez-les dans le feu du saint amour » (159). Sa pensée se nuance suivant

L'expression revient au moins deux fois dans l'*Entretien II*. On la trouve aussi dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. IX, ch. 12.

(152) A Thomas Fossi, 13 août 1757, I, 686.

(153) A Marianna Girelli, 24 septembre 1768, III, 755.

(154) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 13 décembre 1764, II, 515.

(155) A une religieuse du monastere du Corpus Domini, 1er août 1769, IV, 53

(156) A la Sœur M. Chiara di S. Filippo, 21 mars 1757, III, 465-466.

(157) A la Sœur M. Cherubina Bresciani, 2 octobre 1750, I, 506.

(158) A Agnès Grazi, 17 août 1739, I, 238.

(159) 14 février 1752, I, 611.

les besoins de son correspondant : « Vous êtes plein de saints désirs et de pieuses résolutions. Très bien. Mais le point est que vous devez les faire mourir dans la divine bonté, prêt cependant à les réaliser quand le Seigneur voudra, les laissant dans un coin de votre cœur afin que ces désirs et ces résolutions ne gâtent pas ce qui est nécessaire à votre état présent. Si Dieu veut autre chose de vous et de vos enfants il le fera connaître par de grandes et fortes lumières, et même par des prodiges, si cela est nécessaire pour vous faire connaître clairement sa très sainte volonté... » (160).

Et lorsque Thomas Fossi est devenu religieux, la volonté de Dieu se marque par l'obéissance. « Quant à travailler, à avoir des désirs, pour celui qui vit sous l'obéissance il peut vivre tranquille et en repos, prêt à travailler, à rester, à aller, à se taire... comme Dieu par le moyen de ses supérieurs en disposera directement. Saint Ignace à un des siens, grand serviteur de Dieu et ouvrier apostolique célèbre, qui lui rapportait qu'il avait de grands désirs de travailler, d'aider les âmes, d'aller aux Indes, répondit... : « Et moi, je n'ai aucune inclination, et si j'étais comme vous, j'inclinerais à ne pas incliner. En voici la raison : Nous... sommes totalement entre les mains du Pape, à lui de penser à nous employer de la manière qui lui agréera davantage. Nous n'avons nous qu'à obéir ». Je dirai la même chose à Votre Révérence » (161).

Mais c'est bien à tous ses correspondants qu'il vante la soumission de tous les désirs à la volonté de Dieu : « ... Ces désirs d'amour que vous éprouvez en lisant la vie des saints sont d'excellents signes : cultivez-les, mais avec un total abandon à la divine volonté... » (162).

Le conseil vaut pour les fautes, les imperfections, les défauts. Il faut « les jeter dans le feu de la divine charité » (163), les y « brûler » (164) et les « y faire mourir » (165). S'en repentir, s'en humilier, mais sans inquiétude, et reprendre le combat « avec plus de ferveur qu'auparavant » (166).

Voici par exemple la recommandation faite à la Mère Maria Innocenza di M. SS. Addolorata : « Si vous tombez dans des défauts non pas seulement sept fois, mais dix et cent fois, ne perdez pas pour autant la paix et la confiance en Dieu, mais humiliez-vous doucement avec une douleur amoureuse et un amour douloureux, une

(160) 15 décembre 1754, I, 647.
(161) 1er janvier 1773, I, 807.
(162) A Anna Cecilia Anguillara, 27 août 1754, III, 215.
(163) A une religieuse, 29 novembre 1769, IV, 58.
(164) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 31 janvier 1756, II, 487.
(165) A une religieuse, 17 juin 1769, IV, 51.
(166) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 31 janvier 1756, II, 487.

parole ou deux seulement, Dieu vous les enseignera. Le chemin court pour consumer l'imperfection, le voilà... » (167).

3. *L'abandon est un chemin sûr.* Saint Paul de la Croix, s'il est préoccupé d'aller vite, l'est bien plus encore d'aller bien et d'aller sûrement. Il n'est partisan des chemins courts que si ceux-ci sont en même temps des chemins assurés. Nul n'a, comme lui, cherché à éviter pour lui-même et pour les autres « les voies de tromperie ». La claire lucidité de son jugement et sa prodigieuse humilité le mettaient à l'abri des illusions. Personne n'a autant que lui combattu la contention et les efforts excessifs de tête et de poitrine. Mais s'il n'est pas d'avis qu'il faille et qu'il soit possible d'acquérir la perfection « à force de bras » (168), il réclame de tous coopération énergique. Il rappelle aux âmes contemplatives que « ce travail divin » de la contemplation « pour être sûr doit passer par la porte qui est Jésus-Christ Notre-Seigneur et sa très sainte Passion » (169). Il redit à Agnès Grazi, qui s'attache volontiers aux visions imaginatives et locutions intérieures, que « de rester dans l'oraison en pure foi, abîmée en Dieu, sans figures et sans vues, est la voie la plus sûre... » (170). Il n'hésite pas à lui demander de retrancher certaines vues afin de marcher plus sûrement et de donner plus de gloire à Dieu (171). Il donne à Thomas Fossi le conseil suivant : « Ne philosophez pas trop sur vous-même, marchez à la bonne, suivez les traces de Jésus-Christ. Continuez votre oraison, faites-la toujours sur les divins mystères de la très sainte Vie et Passion de Jésus, notre vie. C'est la voie sûre... » (172).

Or, cet homme précautionné, si prudent et si averti, n'hésite point à déclarer que la voie d'abandon aboutit sûrement. A une dame affligée il écrit : « ... Supportez tout courageusement avec patience et persévérance, tout le temps qu'il plaira à Dieu, sans chercher ni à vivre ni à mourir, mais résignez-vous en tout et pour tout à ses

(167) 5 novembre [1757), III, 482.

(168) A D. Francesco Antonio Appiani, 16 juillet 1738, I, 418. Il disait aussi : « Il faut procurer notre perfection non à notre mode mais comme il plaît au Seigneur » (à Thomas Fossi, 6 avril 1758, I, 691). C'était peut-être une réminiscence de S. François de Sales : « Si nous sommes saintz selon nostre volonté, nous ne le serons jamais bien ; il faut que nous le soyons selon la volonté de Dieu » (*Lettres*, à la Présidente Brulart, septembre 1605, éd. d'Annecy, t. 3, p. 214.

(169) A Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 13 juillet 1756, II, 489 ; à D. Giovanni Antonio Lucattini, 25 mai 1751, II, 808.

(170) 11 juillet 1738, I, 211-212.

(171) A la même, 21 juin 1742, I, 286.

(172) 30 mai 1752, I, 615.

saintes et divines volontés parce que c'est la route sûre pour arriver sans illusion à obtenir la gloire du ciel... » (173).

Et ce n'est pas là assertion isolée. Il écrit à Agnès Grazi : « Les cèdres du Liban sont tombés parce qu'ils n'ont pas eu crainte d'eux-mêmes et qu'ils se sont fiés à leurs sentiments. Celui qui vit abandonné à Dieu ne périra pas » (174), « qui se repose en Dieu avec confiance et vraie humilité ne sera pas trompé » (175). « Celui qui se met dans les bras de Jésus ne tombera pas » (176). Et à D. Erasmo Tuccinardi : « Dieu qui est le guide des âmes dans l'abandon, les mènera au port sûr » (177).

L'abandon c'est déjà le bonheur sur terre. Une voie qui mène si sûrement à la paix et si sûrement au ciel, qui guérit tous les maux et qui permet de supporter facilement toutes les épreuves, est manifestement une voie heureuse. « Nourrissez-vous de cette divine volonté parce qu'en faisant ainsi vous éprouverez avec le temps une anticipation du Paradis » (178).

Saint Paul de la Croix a célébré le bonheur des âmes abandonnées (179). L'abandon est vraiment pour lui « un remède très efficace pour rester content en Dieu dans tous les événements qui arrivent en nous ou hors de nous » (180).

Mais il faut clore ce chapitre déjà trop long où chaque paragraphe semble répéter sous une forme légèrement différente ce qu'a dit le précédent. Saint Paul de la Croix ne distingue jamais parfaitement l'une de l'autre les raisons qui militent en faveur de la voie d'abandon.

4. Volonté de Dieu, Passion du Christ et souffrance

Pourquoi saint Paul de la Croix pousse-t-il si loin l'abandon ? Qu'est-ce qui a contribué à donner tant de profondeur et d'extension à sa doctrine de la volonté de Dieu ? La réponse n'est pas à chercher ailleurs que dans ses enseignements sur la Passion du Christ et la souffrance du chrétien comme participation à celle-ci. 1. Ils ont fourni à l'abandon un climat favorable pour se développer librement. 2. Les raisons pour lesquelles notre souffrance nous

(173) A Agnès Sagneri, 29 mars 1768, IV, 10.
(174) 30 janvier 1740, I, 251.
(175) A Agnès Grazi, 7 mars 1737, I, 177.
(176) A D. Francesco Antonio Appiani, 25 novembre 1736, I, 403.
(177) 29 novembre 1730, I, 86.
(178) A Sœur Marianna di Gesù, 28 décembre 1765, II, 737.
(179) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 3 septembre 1754, II, 291.
(180) A la M. Prieure du Monastère du Corpus Domini, 13 août 1769, IV, 54.

assimile au Christ dans sa Passion, viennent perpétuellement renforcer l'abandon.

1. Nous atteignons ici le sommet de sa pensée, ce qui en est la partie la plus originale et la plus personnelle. Le relief et la vigueur avec lesquels il décrit, à sa brève manière, l'efficacité de la Passion sur les âmes attirent invinciblement l'attention.

« C'est une chose très bonne et très sainte que de penser à la très sainte Passion du Seigneur, de faire oraison sur elle et c'est le moyen d'arriver à l'union avec Dieu » (181). La Passion est « le moyen le plus efficace pour exterminer tous les vices et planter la vraie piété » (182), « le moyen le plus efficace pour convertir les âmes les plus obstinées » (183), « pour détruire l'iniquité et faire monter les âmes vers une grande sainteté » (184). La prédication de la Passion est un moyen très efficace pour la conversion des pécheurs et la conservation des justes (185). Les âmes les plus endurcies ne résistent pas à son action (186).

Le ton se hausse encore quand il s'agit des rapports entre la Passion de Notre-Seigneur et la perfection.

« Il y a tout dans la Passion. C'est là que s'apprend la science des saints » (187). C'est un fait d'expérience que la souffrance est liée intimement avec la perfection. Les grands saints sont arrivés à la grande perfection par le souvenir des souffrances de Jésus (188). Les plus grandes tribulations sont pour les plus grands serviteurs de Dieu (189). Les épreuves qu'endure Thomas Fossi sont un signe manifeste que Dieu veut faire de lui un saint (190). Quand Dieu veut conduire une âme à la sainteté, il lui envoie la souffrance. Saint Paul de la Croix ne se lasse pas de nous le redire. La souffrance est à la fois le signe qu'on est ami de Dieu (191) et que l'on marche selon Dieu (192). Elle est à la fois moyen de sainteté et marque de sainteté.

A ses frères et sœurs à qui il vient de donner des formules d'a-

(181) A Marianna della Scala del Pozzo, 3 janvier 1729, I, 43.
(182) A l'abbé Conte Garagni, 10 janvier 1741, II, 213.
(183) Au même, 10 décembre 1742, II, 234.
(184) A un évêque, 6 juillet 1741, II, 270.
(185) Au pape Clément XIV, IV, 203-204.
(186) A D. Cesare Macali, 2 octobre 1750, III, 72.
(187) A Thomas Fossi, 23 septembre 1747, I, 558.
(188) A ses frères et sœurs, 21 février 1722, I, 54.
(189) A Teresa Palozzi, 19 juin 1757, III, 359.
(190) A Thomas Fossi, 15 juillet 1758, I, 695.
(191) A Faustina Giannotti, 23 mai 1768, III, 65.
(192) A Thomas Fossi, 5 septembre 1743, I, 552.

bandon il dit : « Faites bon cœur aux tribulations et sachez que ce sont les signes les plus certains qu'on est amis de Dieu » (193). Sans presque varier, il écrit 46 ans plus tard : « Ne vous affligez pas des épreuves que vous souffrez parce que ce sont les signes les plus clairs que vous êtes fort aimée de Dieu » (194),

La Croix est le chemin qui conduit à la sainteté (195), une préparation à la perfection et à l'union à Dieu. Saint Paul semble admettre une équivalence entre souffrance et sainteté comme il a admis une équivalence entre volonté de Dieu et perfection (196).

Mais pour que cette équivalence soit réelle, il suppose toujours, s'il ne le dit que quelquefois, que l'on accueille la souffrance aussi parfaitement que possible, c'est-à-dire avec abandon, autrement dit comme la volonté de Dieu : « La voie des saints, c'est d'attendre avec soumission l'épreuve de Dieu » (197).

S'il ne lui semble pas vraisemblable que l'on puisse user mal de la souffrance, il reconnaît cependant qu'il faut apprendre à souffrir. Mais apprendre à souffrir, c'est apprendre à s'abandonner à la volonté de Dieu. Et suivant ce que nous avons dit plus haut, c'est manifestement aller à la perfection. Il y a donc identification entre le bon usage des souffrances et la pratique de l'abandon. « Celui qui sait souffrir en silence et en paix est à peu près parfait » (198).

Il faut se servir de la volonté de Dieu pour bien user de la souffrance. Le motif le plus fort que nous ayons d'accepter la souffrance que Dieu nous envoie, c'est de voir en elle la volonté de Dieu (199). Il faut regarder toutes nos souffrances dans la volonté de Dieu (200),

(193) 21 février 1722, I, 54-55. — Souvent saint Paul de la Croix propose à ses correspondants des oraisons jaculatoires, et particulièrement des actes d'abandon, v. g. à Laura Giannotti, 19 mars 1734, I, 528 ; à Thomas Fossi, 13 juin 1760, I, 717-718, il conseille le « Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra ». Il suggère au P. Vincenzo di S. Agostino des aspirations à la divine volonté, 9 mars 1765, III, 302 ; de même à Teresa Palozzi, 19 juin 1757, III, 358.

(194) A Faustina Giannotti, 23 mai 1768, III, 65.

(195) A Thomas Fossi, 26 mai 1759, I, 704.

(196) Il écrivait au P. Fulgenzio di Gesù : « Savez-vous que de la vraie sainteté ne sont pas distinctes les peines et les tribulations » (15 décembre 1746, II, 115). — Noter aussi ce mot à Agnès Grazi : « Plus l'on avance dans le service de Dieu, plus la souffrance augmente » (17 avril 1734, I, 111).

(197) A Marianna Girelli, 28 décembre 1768, III, 756.

(198) A Sœur Marianna di Gesù, 28 décembre 1765, II, 736.

(199) Au P. Vincenzo di S. Agostino, 9 mars 1765, III, 302.

(200) A Thomas Fossi, 11 juillet 1765, I, 760.

faire mourir toutes nos peines dans le bon plaisir divin (201). La vraie façon de supporter les plus durs sacrifices, les peines intérieures les plus rudes, c'est de se persuader que Dieu les a voulues de toute éternité (202). Nul doute par ailleurs qu'à toutes les souffrances que nous voudrions, il faut préférer les souffrances que Dieu veut (203).

Par une coïncidence assez remarquable, il dit que « le baume pour guérir toute souffrance c'est la Passion très sainte de Jésus-Christ et l'union et l'abandon total à sa très sainte volonté » (204). La Passion a la vertu curative qu'il reconnaît à la volonté de Dieu, à l'abandon et à l'union à cette volonté.

C'est dans la souffrance principalement qu'il faut se résigner, s'abandonner, s'unir à la volonté de Dieu. La résignation suppose la souffrance puisqu'elle n'en est qu'une acceptation et elle ne s'exerce bien que sur la Croix (205). C'est dans les choses ardues surtout qu'il faut s'abandonner, dans les épreuves qu'il convient de s'unir plus intimement à la divine volonté et de s'en nourrir (206).

Tant d'âmes sont venues à l'abandon par le chemin de la souffrance, que l'on peut dire avec vérité que l'abandon s'insère normalement dans une vie de souffrances et qu'une vie de souffrances devient très facilement une vie d'abandon.

Parmi les avantages de la voie d'abandon, le P. Piny ne trouvait-il pas qu'elle est « une sorte de vrai martyre intérieur », que c'est la voie « la plus crucifiante, celle où l'on porte la Croix le plus saintement » (207) ?

2. L'imitation du Christ, qui donne sa valeur à la souffrance, ajoute à l'abandon une force nouvelle qui en accroît constamment la grandeur.

Si c'est dans l'océan de la Passion du Christ que doit se faire la pêche de toutes les vertus, les souffrances de Jésus sont le moyen le plus efficace pour établir les âmes dans l'amour et dans la crainte de Dieu (208). La Passion, qui est l'œuvre d'amour par excellence,

(201) Au même, 13 août 1757, I, 686.

(202) A Anna Maria Calcagnini, décembre 1770, III, 833.

(203) A Anna Cecilia Anguillara, 10 mai 1768, III, 218.

(204) A Thomas Fossi, 31 août 1754, I, 645 ; cf. à Girolama Ercolani, 22 février 1750, II, 584 ; au docteur Federico Del Bene, 18 avril 1758, II, 837 ; au prévôt de Paliano, 9 août 1763, III, 662.

(205) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 14 janvier 1769, II, 318.

(206) A la Sœur M. Cherubina Bresciani, 18 décembre 1743, I, 491.

(207) *Le plus parfait*, ch. 15 et 17.

(208) A D. Gaetano Giannini, 25 janvier 1748, II, 644.

est le plus puissant motif de l'amour. Saint Paul de la Croix demande la souffrance, pour arriver à la perfection de l'amour (209).

L'amour est le plus puissant ressort de la vie spirituelle et il faut perpétuellement croître dans l'amour (210). S'il vient de la Croix, c'est aussi sur la Croix que s'exerce le véritable amour (211). Et pour montrer vraiment à Dieu son amour, il faut passer par la filière de la pure souffrance (212). Le chemin court pour arriver à l'amour de Notre-Seigneur, c'est de se laisser perdre dans l'océan de ses souffrances (213).

Puis, « l'amour est une vertu unitive ». Il pousse à l'imitation du Christ souffrant. C'est l'amour qui décide saint Paul de la Croix à faire siennes les souffrances de Jésus (214), à désirer, jusqu'au jour où il sera exaucé, sentir dans son âme et dans son corps les souffrances mêmes de la Passion de Jésus (215). Quand on aime, nécessairement on imite.

Il admet comme une vérité sans conteste que toute la vie du Christ n'a été que souffrances. La parole de l'*Imitation* : « Tota vita Christi crux fuit et martyrium » (216), l'impressionne fortement et il la répète plus d'une fois (217). La conclusion qu'il en tire est simple : notre vie, à nous chrétiens, doit être, comme celle du Christ, une vie de souffrances. Et c'est pour lui volonté de Dieu.

« Comme le cher Jésus a voulu que sa très sainte vie ici-bas... fût toujours au milieu... des peines, des épreuves, des fatigues, des difficultés, des angoisses, des mépris, des calomnies, des douleurs, des fouets, des clous, des épines et de la mort très amère de la Croix, ainsi me faisait-il comprendre qu'en m'attachant à lui je devais mener la même vie au milieu de toutes les souffrances. Avec

(209) A la Sœur M. Cherubina Bresciani, 18 janvier 1753, I, 512. Etre crucifiée avec le Christ « c'est le moyen le plus efficace pour arriver à la perfection du saint, pur et net amour » (à Marianna Girelli, 25 avril 1769, III, 758).

(210) A Agnès Grazi, I, 329.

(211) A la Sœur M. Cherubina Bresciani, 18 décembre 1743, I, 491.

(212) A Anna Maria Calcagnini, 12 décembre 1769, III, 827.

(213) A la Sœur M. Chiara di S. Filippo, 18 janvier 1757, III, 459.

(214) A la Sœur Colomba Gertrude Gandolfi, 10 juillet 1743, II, 440 ; à la Sœur Maria Crocifissa di Gesù, 2 juillet 1770, IV, 99.

(215) A Agnès Grazi, 15 mars 1736, I, 134 ; à la Sœur M. Cherubina Bresciani, 17 novembre 1739, I, 465 ; cf. à la Signora Dorotea, 9 février 1756, III, 415.

(216) *De imitatione Christi*, II, 12, 7.

(217) A Agnès Grazi, 29 août 1737, I, 194 ; à Thomas Fossi, 20 février 1749, I, 574

quelle jubilation ma pauvre âme embrassait toute sorte de souffrances... » (218).

Aussi, c'est pour lui un principe que la souffrance rend semblable au Christ. Et à sa façon habituelle, il le répète de toutes les manières Il écrit à une malade : « Sa Divine Majesté veut faire de vous un portrait de Jésus Crucifié » (219). Il dit d'une autre infirme qu'elle vit « une vie toute conforme au céleste Epoux Jésus-Christ » (220). Il proclame tout simplement : « En substance, la récompense que Dieu donne à ses serviteurs ici-bas, ce sont des croix, des angoisses, des épreuves de toute sorte pour les rendre ainsi semblables à son Fils Jésus-Christ » (221).

Plus nous souffrons, plus nous nous assimilons à Jésus. De même, plus nous souffrons avec patience et abandon, plus notre souffrance se rapproche de celle de Jésus et par conséquent plus elle nous assimile à lui (222).

Plus notre souffrance ressemblera à celle du Christ, plus elle sera pure et nue, plus elle sera sans réconfort, — et ces expressions-là semblent bien synonymes, — plus nous nous assimilerons au Christ souffrant, plus notre souffrance sera parfaite (223). Cette souffrance sans réconfort, « Dieu ne l'accorde qu'aux âmes qui lui sont chères » (224). Elle est vraiment la mort mystique qui rend les âmes si agréables à Dieu (225), ou plutôt le « chemin court » qui y mène. Elle nous fait faire de grands progrès dans la perfection.

Saint Paul de la Croix répète le mot de saint Ignace d'Antioche,

(218) A Agnès Grazi, 29 août 1737, I, 194. — Il faut noter les circonstances de cette déclaration, car elles nous livrent, — saint Paul de la Croix est assez avare de confidences, — une de ses expériences personnelles : « ... Vous vous souvenez que, hier, dans notre dévote conférence, je vous confiais que parfois il m'arrivait de subir quelque grosse tempête ; je me suis d'abord trouvé devant mon Amour, devant le Saint-Sacrement (mio Amore Sacramentato) ; mon âme s'est envolée en esprit pour s'attacher à cette infinie charité, exposée sur l'autel à l'adoration des peuples, et j'ai entendu le Sauveur m'adresser cette très douce parole : « Celui qui s'attache à moi, s'attache aux épines ».

(219) A Maria Angela Cencelli, 9 décembre 1760, III, 602.

220) A la Sœur M. Luisa della Passione, 5 janvier 1762, III, 627.

(221) A la même, 5 octobre 1762, III, 629.

(222) A Girolama Ercolani, 31 juillet 1751, II, 592.

(223) A Agnès Grazi, 29 juin 1743, I, 298. — Il parle aussi, et là nous touchons à la mystique de la Passion, d'une « prière sans réconfort » (à la même, 3 octobre 1736, I, 155). A la Sœur Marianna di Gesù (19 mars 1768, II, 738), où il faut « imiter Jésus agonisant dans le jardin ».

(224) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 1er janvier 1765, II, 300.

(225) A la M. Maria Crocifissa Costantini, 15 juin 1765, II, 306.

que la souffrance nous rend disciples du Christ (226). C'est une parole qu'il a profondément méditée et dont il cherche à déduire toutes les conséquences.

L'exemple du Christ, qui est le vrai motif d'accepter la souffrance, est aussi le motif le plus élevé de pratiquer l'abandon. C'est parce que le Christ s'est abandonné, parce qu'il a fait de la volonté de son Père sa nourriture, que nous devons nous aussi en faire la nôtre. C'est parce que Jésus a souffert et s'est tu qu'il nous faut, nous aussi, souffrir et nous taire (227).

« Qui veut être saint, aime à suivre fidèlement les traces de Jésus-Christ, à devenir l'opprobre des hommes, l'abjection du peuple, parce qu'il se reconnaît coupable de lèse-majesté divine pour avoir péché. Celui qui veut être saint aime à être caché aux yeux du monde. Il prend le doux pour l'amer, et l'amer pour le doux. *Ma nourriture est de faire en tout la très sainte volonté du Père.* Et parce que cela se fait davantage dans la souffrance que dans la jouissance, parce que dans la jouissance toujours s'accroche la volonté propre. C'est pourquoi le vrai serviteur de Dieu aime la nue souffrance, la recevant sans intermédiaire de la pure volonté du Seigneur » (228).

L'imitation du Christ enthousiasme l'âme de saint Paul de la Croix. Mais elle a aussi cet admirable effet de la laisser pleinement désintéressée et tournée vers Dieu. Quelle que soit sa souffrance, elle ne se replie pas sur elle-même, elle savoure ses douleurs. Elle garde la paix et si possible la joie. Son enseignement sur ce point comme sur les autres répond entièrement à sa pratique personnelle :

« Je voudrais que même dans vos douleurs vous vous anéantissiez et que vous n'en fassiez pas cas, sans y fixer votre pensée, sans les regarder (pour ainsi dire) en face ; par-dessus tout, je ne voudrais pas que vous les montriez à l'extérieur, ou du moins je voudrais que vous les montriez le moins possible et le plus que vous pourrez avec un visage serein et joyeux, comme veulent faire les vrais amants de la Sainte Croix. Je vous ai dit de ne pas regarder en face vos douleurs et de n'y pas fixer votre pensée : je veux dire avec la partie supérieure de votre esprit ; car vous savez déjà que la partie inférieure ne peut faire autrement que de les sentir, sinon ce ne seraient pas des douleurs. Je vous le dis afin que vous ne perdiez pas de vue le Souverain Bien, mais que vous restiez sur la Croix comme

(226) A Agnès Grazi, 3 octobre 1736, I, 153 ; à Antonio Coccia, 10 janvier 1768, IV, 25.

(227) A Agnès Grazi, 12 octobre..., I, 330 ; à Teresa Palozzi, 21 août 1763, III, 384.

(228) A Thomas Fossi, 6 juillet 1752, I, 616-617.

une victime d'amour, toute unie au doux Jésus et toute brûlée et consumée par le feu de son infinie charité » (229).

De l'abandon, à la fois si élevé et si simple que saint Paul de la Croix a pratiqué héroïquement lui-même (230), ne s'attachant en tout qu'à la seule volonté de Dieu, et qui est une des lignes essentielles de sa direction, on voudrait savoir les origines, pouvoir dire sous quelles influences il est né.

Un fait est acquis. Si haut que nous remontions dans les écrits du saint, nous trouvons sa doctrine complète aussi bien sur l'abandon que sur la Passion du Christ, et il est difficile de signaler dans le reste de sa vie une variation appréciable. Dès le premier jour de sa retraite de 1720, durant laquelle il écrit les règles des Passionistes, il manifeste son ardent désir d'unir ses souffrances à celles

(229) A Agnès Grazi, 4 août 1738, I, 216. — Il lui dira de même qu'« il ne faut pas regarder en face les contentements, mais le Dieu des contentements » (26 septembre 1740, I, 264). En somme, il ne faut regarder que Dieu seul, « être indifférent à souffrir et à jouir », comme saint Paul le répète volontiers ; autrement dit, car l'indifférence est synonyme d'abandon, s'abandonner à Dieu dans la jouissance comme dans la souffrance, n'avoir que Dieu en vue et être dégagé de tout le créé.

(230) Le mot qu'il écrit en 1736 vaut pour toute la vie de saint Paul de la Croix : « Ma place et mon repos, c'est la volonté de Dieu » (à Agnès Grazi, 11 ocobre 1736, I, 157). Le saint a toujours cherché la volonté de Dieu et « rien de plus » (I, 318).

En 1741, devant la rareté des vocations, il se résigne à la disparition de sa congrégation, si c'est la volonté de Dieu : « Je vois l'œuvre née, mais je vois aussi avec une grande évidence qu'elle peut mourir en naissant; car je ne vois pas d'ouverture par où viendraient les serviteurs de Dieu qui seraient les pierres fondamentales pour élever cet édifice spirituel : il peut se faire pourtant que, moi enlevé qui suis un obstacle, Sa Divine Majesté y pourvoie ».

Et il ajoutait : « Je me prépare à tout et je ne fais pas autre chose que de me résigner et de m'abandonner, prêt à voir faite et défaite cette œuvre, si Dieu le veut ainsi » (à la M. Maria Crocifissa Costantini, 10 août 1741, II, 290). On sent bien encore quelque émotion dans ces paroles. Vingt ans plus tard c'est l'âme plus tranquille qu'il écrit : « Je suis indifférent et me trouve également content des événements tant défavorables que favorables, parce que Dieu me donne la grâce de ne désirer ni vouloir autre chose que le divin bon plaisir » (au chanoine Paolo Sardi, 28 août 1760, III, 122).

Durant ses dernières années, au milieu des maladies qui le retiennent au lit et empêchent toute action extérieure, il n'a plus qu'un mot et qui est bien le résultat des efforts de toute une vie : « Je me réjouis que se fasse en moi et sur moi la volonté de Dieu » (à D. Giacomo Maria Massa, 1er mars 1775, IV, 165).

du Christ : « Je sais que, par la miséricorde de notre cher Dieu, je ne désire pas savoir autre chose ni goûter quelque consolation sauf le désir d'être crucifié avec Jésus » (231). Il va jusqu'à désirer de souffrir actuellement les souffrances du Christ (232), jusqu'à désirer de souffrir toujours davantage (233), d'être toujours dans les souffrances (234).

La souffrance lui est si chère qu'il ne cherche pas de soulagement (235) si ce n'est dans la partie inférieure (236). Bien plus, il demande à Notre-Seigneur de n'être pas délivré de sa souffrance (237), sauf des tentations qui vont contre Dieu (238) ; il a peur d'en être délivré (239). Son amour de la Passion lui fait demander de mourir pour le Christ (240) et d'être martyr (241). Les croix de Jésus sont les joies de son cœur (242) : la joie de souffrir est telle qu'elle lui fait oublier la faim et le froid (243).

Il éprouve un vrai « contentement que la volonté de Dieu se fasse » (244). L'âme embrasse volontiers les souffrances parce qu'elle sait qu'elles sont la volonté de Dieu. Sans que le mot d'abandon soit prononcé, nous en avons déjà tous les éléments : l'acceptation parfaite de la souffrance et l'union entière à la volonté de Dieu. L'âme parfaitement indifférente « ne songe plus ni à souffrir ni à jouir. Elle reste seulement fixée à la volonté de son époux bien-aimé Jésus » (245), préférant d'être crucifiée avec lui pour lui être conforme, à Lui dont toute la vie n'a été que souffrance. Un mot résume tout : « En tout soit faite la volonté de notre cher Dieu » (246).

C'est donc le mystère des années de formation qui ont précédé 1720 qu'il faudrait essayer de percer, s'il en était possible. On sait

(231) 23 novembre 1720, I, 2.
(232) 6 décembre, I, 7.
(233) 10, 11, 12, 13 décembre, I, 9.
(234) 21 décembre, I, 11.
(235) 25 novembre, I, 3.
(236) 10, 11, 12, 13 décembre, I, 9.
(237) 15, 16, 17, 18 décembre, I, 10.
(238) 23 décembre, I, 14.
(239) 21 décembre, I, 12.
(240) 26 novembre, I, 3.
(241) 26 et 29 décembre, I, 14 et 16.
(242) 26 novembre, I, 3.
(243) 27 novembre, I, 4.
(244) 25 novembre, I, 3.
(245) 21 décembre, I, 13.
(246) 29 décembre, I, 16.

que l'influence de saint François de Sales (247), qui est au point de départ de la spiritualité d'abandon, a été grande dès cette époque sur saint Paul de la Croix. Si évidente qu'elle soit et si considérable qu'elle apparaisse, je ne la crois pas suffisante pour expliquer à elle seule les approfondissements étonnants qu'a pris chez le fondateur des Passionistes la doctrine de l'abandon. Je reste persuadé qu'il faut chercher plus près du saint et qu'il vaudrait la peine d'étudier à la fin du XVII[e] et au début du XVIII[e] siècle le courant spirituel italien de l'abandon dont les *Lettres* de saint Paul de la Croix sont un des plus précieux monuments.

Enghien (Belgique), décembre 1950. M. VILLER.

(247) S. François de Sales est en fait l'auteur que saint Paul de la Croix cite le plus. Une lettre de 1726 nous signale qu'à cette date le *Traité de l'Amour de Dieu* est par lui recherché (à Nicolina Pecorini Martinez, 26 mai 1726, I, 64). Nous savons par les témoins du procès de béatification (Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Doctrine...*, p. 11), que, étant encore dans la maison paternelle, il lisait assidûment saint François de Sales et en connaissait admirablement la doctrine.

NOTES CRITIQUES

I. — LES CAPITULA ASCETICA DE S. THÉODORE STUDITE

A son retour à Toulouse, le P. Pierre Poussines édita dans son *Thesaurus Asceticus* (1), sous le titre Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου κεφαλαια δ', une courte pièce sur la vie ascétique attribuée à S. Théodore Studite. Il l'avait trouvée dans le Vaticanus graecus 730 (2). Il y joignit une traduction latine.

Migne a réédité le tout dans le tome 99 de sa *Patrologia graeca*, consacré aux œuvres de S. Théodore Studite (3).

On retrouve notre texte, en traduction russe dans la revue Christianskoie Tchtenie (4) et dans l'édition russe des œuvres de S. Théodore, faite sous le patronage de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg (5).

Qui a fréquenté un tant soit peu les œuvres du grand Studite, ne manquera pas d'être surpris par la doctrine qu'il rencontre dans notre opuscule. Toute la vie ascétique s'y résume dans la lutte contre les *logismoi*, et partant dans la conquête de *l'apatheia*. Sans doute Théodore insiste assez sur la purification des pensées, mais il semble bien situer la perfection ailleurs que dans l'*apatheia*, en dépit de quelques-unes de ses affirmations. Son ascétisme, qu'il a voulu puiser aux sources les plus authentiques du monachisme, fait beaucoup plus état de la charité manifestée dans la vie quotidienne, et en particulier dans les renoncements du travail, que de toutes les expériences ou constatations personnelles. Il est essentiellement cénobitique.

Dans ces conditions, on pouvait se demander si l'opuscule édité par le P. Poussines était parfaitement authentique. On ne semble

(1) P. Possinus, S. J., *Thesaurus asceticus*, sive syntagmata opusculorum octodecim a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum ; ea nunc prodeunt e vetustissimis MsMs codicibus eruta. Tolosae, 1683, p. 311.

(2) Possinus, *op. cit.*, introduct. IV et XIII.

(3) PG 99, 1681-1684.

(4) *Christianskoie Tchtenie*, 1834, 139-143.

(5) S Théodore Studite, *Œuvres* en traduction russe ; édition de l'Académie de Saint-Pétersbourg, t. II (1908), 819-820.

pas jusqu'à maintenant en avoir douté. Thomas le compte au nombre des écrits théodoriens (6); Schneider y voit le fragment d'une lettre perdue, ou d'une catéchèse (7) ; plus récemment, Mgr Amann a supposé que ces capitula étaient sans doute « les débris d'un ouvrage plus considérable où devait être exposée la doctrine spirituelle de l'auteur » (8). Mais on ne trouve aucune trace de cet ouvrage dans la liste des œuvres de notre saint, que nous ont conservée ses diverses biographies (9). On ne rencontre non plus aucune allusion de Théodore à de prétendus capitula dont il serait l'auteur. Et pour cause !

Ils ne sont en effet rien d'autre qu'un centon réunissant des extraits de cinq pièces de la Petite Catéchèse. De là dans le *Vindobonensis Theolog. gr. 179* (10), la division en cinq *capitula*, sans autre titre que le lemme Θεοδώρου ὁμολογήτου τοῦ Στουδίτου.

Le capit. I est constitué par deux extraits de la catéchèse 57 (11) : d'abord une phrase (lignes 32 et 33), à laquelle du reste on a enlevé sa tournure interrogative, puis les lignes 40-45.

Le capit. II est formé de deux passages de la catéchèse 60 : lignes 6 et 30-36.

Le capit. III de l'édition réunit les deux capitula 3 et 4 du *Vindobonensis* ; le premier correspond aux lignes 62-67 de la catéchèse 63, et le second, à une importante péricope de la catéchèse 71 (lignes 17 à 36).

Le capit. IV enfin, contient les lignes 41-56 de la catéchèse 84.

On notera que ces extraits se présentent dans l'ordre même des catéchèses. L'auteur du centon a ajouté au texte quelques mots nécessaires pour donner à l'ensemble une allure un peu homogène.

Il faut donc rayer délibérément cet opuscule de la liste des œuvres du Studite, et le classer, en compagnie des capitula du moine Isaïe, édités par le même P. Poussines d'après le même *Vaticanus* (12), dans le dossier des innombrables centons de ce genre composés par les moines orientaux.

Fr. Julien Leroy, OSB.

(6) K. Thomas, *Theodor von Studion und sein Zeitalter*, Osnabrück, 1892, 139.

(7) G. A. Schneider, *Der Hl. Theodor von Studion, sein Leben und Werken*, Münster ir W., 1900, 5.

(8) DTC, s. u. Théodore Studite, t. XV, 1re partie, col. 295.

(9) PG 99, 152-153 et 264.

(10) F. 139 r-v.

(11) Edit. Auvray, Paris, 1891.

(12) S. Vailhé, *Un mystique monophysite, le moine Isaïe*, Echos d'Orient, IX (1906-90).

II. — LA VIE RELIGIEUSE
DANS LES *HACIENDAS*
DES JÉSUITES MEXICAINS AU XVIII[e] SIÈCLE

M. François Chevalier a découvert aux Archives Nationales de Mexico un manuscrit anonyme du XVIII[e] siècle divisé en 20 chapitres et en 300 numéros, et intitulé *Instrucción que han de guardar los hermanos administradores de haciendas de campo.* Il vient de le publier avec soin dans un petit livre parfaitement présenté (1). Cette *Instrucción* est un directoire destiné aux coadjuteurs temporels de la Compagnie de Jésus au Mexique qui étaient chargés de gérer les exploitations agricoles (*haciendas*) d'où les Collèges de l'Ordre tiraient leurs principaux revenus. Le texte, comme le démontre l'éditeur, n'est pas antérieur à 1722 ou 1723 ; mais on ne peut donner d'autre précision chronologique. Quant à l'auteur, il demeure inconnu, et seul un hasard pourra nous révéler son identité. Ce que l'on peut dire en toute certitude, c'est qu'il appartenait lui-même à la Compagnie. La langue qu'il emploie prouve qu'il était créole, et non espagnol. L'humilité religieuse et la nature même de ce directoire, qui n'avait aucunement besoin d'être signé, expliquent aisément cet anonymat. L'historien le regrettera : l'agréable et facile netteté du style, la vigueur et la pénétration du jugement, la discipline d'esprit, l'irréprochable équilibre qui frappent dans cet écrit font penser que l'auteur était une personnalité hors du commun et un religieux rompu aux grandes affaires et aux problèmes les plus difficiles du gouvernement. Si quelque découverte nous permet un jour de percer l'obscurité dont les circonstances l'ont enveloppé, je ne serais pas étonné qu'on se trouve alors devant un des membres les plus éminents de « l'état-major » de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne à la fin du XVII[e] ou au début du XVIII[e] siècle (2).

(1) *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas* (Manuscrito Mexicano del siglo XVIII), Prólogo y notas de François Chevalier, Director del Instituto Francés de América Latina, México, 1950, 12 × 18, 273 pages (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia).

(2) M. Chevalier, dans sa préface, n'envisage pas une plurialité d'au-

En présentant son excellente édition comme thèse complémentaire à la Sorbonne, M. François Chevalier, qui étudiait dans sa thèse principale la formation des grands domaines au Mexique pendant la période espagnole, a voulu surtout fournir des matériaux aux spécialistes de l'histoire économique. Dessein hautement légitime, et dont personne ne songera à contester le bien fondé. Il n'en reste pas moins qu'écrit par un religieux à l'intention d'autres religieux, son texte est aussi un document d'ordre religieux. Il mérite donc d'être analysé comme tel, et c'est ce que l'on voudrait faire ici sommairement.

* * *

Voici en effet de quelle manière débute l'*Instrucción*, au ch. I : « Les *Hermanos administradores* qui vivent dans les *haciendas* par obéissance doivent y montrer plus que partout ailleurs qu'ils sont de véritables religieux par la ferveur de leur esprit et de leur observance » (n° 1). La solitude dans laquelle ils travaillent, sans supérieur, sans personne qui les surveille, les encourage ou les réprimande (3), « sans cloche qui les appelle », éprouvera l'authenticité de leur vocation, la valeur de leur zèle, la profondeur de leur piété. La liberté dont ils jouissent les exposera à de grands périls, dont les moindres seront la tiédeur et le relâchement (nos 1, 2 et 3). Pour remplir fidèlement les obligations de leur état, les Frères coadjuteurs devront donc commencer leur journée par l'oraison, qu'ils auront préparée la veille au soir, et qu'ils feront dès la première heure, puis par l'assistance à la messe, dans les *haciendas* où on la célèbre régulièrement. A ces deux actes essentiels ils joindront la lecture spirituelle et l'examen de conscience de midi et de la soirée. Ils parviendront toujours à trouver le temps nécessaire à ces exercices, s'ils savent distribuer judicieusement leurs journées et bien répartir les heures entre leur vie spirituelle et leur charge temporelle (nos 5 et 6). Tous les soirs, ils réuniront à la chapelle le personnel de l'*hacienda* pour la récitation du chapelet et les litanies de la Sainte Vierge; mais ils auront soin, précise avec sagesse le directoire, de ne pas ajouter des dévotions « importunes ou prolongées », qui risqueraient de fatiguer ou de décourager les assistants (n° 7).

teurs. De fait, l'hypothèse semble exclue par l'unité parfaite de l'ouvrage dans le fond et dans la forme. Tout au plus peut-on supposer que le rédacteur unique a utilisé et coordonné, dans certains cas, les renseignements techniques fournis par les spécialistes.

(3) Il ressort du texte que les *haciendas* ne possédaient pas toutes un chapelain. Au surplus, celui-ci n'était pas le Supérieur des Frères *stricto sensu*, même quand il appartenait à la Compagnie, ce qui n'était pas toujours le cas.

Ils communieront tous les dimanches et jours de règle et se confesseront habituellement au chapelain de l'*hacienda* (nos 8 et 9). Leur situation les astreindra à une exactitude scrupuleuse dans l'observation du vœu de pauvreté, et toutes leurs opérations financières devrout rester dans les limites de la licence écrite qui leur aura été octroyée par le Supérieur (nos 10 et 11). Le vœu de chasteté leur inspirera des précautions aussi sévères (n° 12). Enfin, leurs fonctions ne les dispensent pas de l'obéissance, et ils demeureront strictement soumis pour toutes choses au Recteur de leur Collège, et au Père Procureur pour la gestion temporelle de l'*hacienda* (n° 13). Une fois par an, ils se rendront à leur Collège pour y faire une retraite ; ils choisiront eux-mêmes le moment de l'année qui leur semblera le plus propice, et ils prendront toutes les mesures opportunes pour que la marche de l'exploitation ne souffre pas de leur absence (n° 16).

Voilà pour les devoirs des *Hermanos* envers eux-mêmes et à l'égard de leur vocation. Le chapitre suivant (II) aborde leurs devoirs envers leurs subordonnés. Les administrateurs d'*haciendas* portent en effet la même responsabilité qu'un père de famille à l'égard de ses domestiques. Ils s'en pénétreront en relisant chaque année, au cours de leur retraite, l'exposé du P. Parra sur les obligations respectives des maîtres et des serviteurs (n° 20) (4). Qu'ils ne se dérobent pas en objectant que pareilles obligations incombent aux curés, car — on notera au passage l'indication — d'ordinaire les curés s'occupent à peine de ceux qui vivent dans les *haciendas* (n° 21). Ces obligations n'incombent pas davantage aux chapelains, quand il y en a. Ceux-ci en effet ne peuvent que dire la messe, prêcher et confesser ; ils ont peu d'action sur les ouvriers et les serviteurs, parce que ces gens « ne reconnaissent d'autre maître et d'autre supérieur que celui qui leur donne à manger » (n° 22). Les Frères surveilleront donc et contrôleront l'assistance à la messe les dimanches et les jours de fête (nos 23 et 24). Avant la messe, les ouvriers réciteront le catéchisme en langue indigène (5), sous la direction d'un Indien aveugle que l'on rétribuera à cet effet (n° 25). Le dimanche après-midi il y aura également une réunion de prière avec récitation du catéchisme — cette fois en castillan (n° 26). Il impor-

(4) Il s'agit ici, d'après M. François Chevalier (p. 51, n. 3), du Père Juan Martínez de la Parra, S. J., et de son livre *Luz de las verdades católicas y explicación de la doctrina christiana*, etc., 3 vol., México, 1691, 1692 et 1693 (2e éd. Madrid, 1723), ouvrage extrêmement répandu, qui fut beaucoup édité et traduit.

(5) Le texte porte (p. 54) « en mexicano » ; ce mot désigne le nahuatl, langue de l'empire aztèque, qui est encore la plus répandue dans le Mexique central.

tera aussi de veiller à la moralité : pas de concubinages, d'ivrognerie, de rixes, de querelles, etc. On évitera souvent des désordres en interdisant l'accès de l'*hacienda* aux personnes de mauvaise réputation (nos 27 et 28). Les administrateurs prendront leurs dispositions pour avoir tous les trois ans une mission de deux Pères à l'intention du personnel. Ce point est d'une extrême importance dans les *haciendas*, car en général on n'y prêche pas de façon régulière. Il sera bon qu'un des deux Pères connaisse la langue indigène (nos 31 et 32). Enfin, en Carême, et après préparation spéciale, on enverra les ouvriers se confesser et communier dans leur paroisse, à moins qu'une dispense ne les autorise à le faire dans la chapelle de l'*hacienda* (no 33).

Un chapitre particulier (III) porte sur les esclaves noirs, puisque l'on en trouvait dans certaines exploitations. Les administrateurs sont exhortés à les traiter avec douceur et bénignité. Qu'ils ne soient pas toujours à les menacer de la prison, du carcan et des verges. Si, pour l'exemple ou pour le bon ordre, il faut en mettre un en prison — il y a là quelques lignes charmantes où l'on admire la finesse pédagogique, le sens du gouvernement et la spirituelle bonhomie de l'auteur anonyme, — qu'on suscite en secret une intercession, qu'on se fasse un peu prier en présence du coupable, qu'on souligne la gravité de sa faute, « qui ne mérite pas de pardon » (j'entends d'ici l'excellent Frère faire la grosse voix), et qu'on relâche enfin le prisonnier, « de telle manière qu'il soit à la fois reconnaissant de sa grâce et intimidé par la menace d'une punition plus sévère en cas de récidive » (no 40). De toute façon, que l'on ne châtie jamais dans un mouvement de colère ; qu'on se calme d'abord, puis qu'on énonce la décision et ses motifs, mais qu'on s'abstienne de cris, d'insultes et de reproches blessants, « car cela exaspère toujours les esprits, et, au lieu de s'amender, les coupables deviennent pires ». Qu'on évite aussi les emprisonnements prolongés ou le nombre excessif de coups de fouet ; en pareille matière on risque de pécher gravement contre la charité (no 42). Si des esclaves fugitifs reviennent repentis à l'*hacienda*, qu'on les accueille avec miséricorde, surtout s'ils sont accompagnés de quelque intercesseur. En se montrant inexorables, les Frères manqueraient à la personne de l'intercesseur et rebuteraient les esclaves fugitifs, qui ne reviendraient plus, se feraient voleurs, et se perdraient (no 43). S'il y a faute collective, on ne peut envisager de punir tout le monde ; il faut, ou bien fermer les yeux, ou bien punir un ou deux meneurs particulièrement coupables, et pardonner aux autres après une réprimande appropriée (no 44). Les malades doivent être soignés avec sollicitude dans une infirmerie (no 52). Plusieurs articles du directoire prévoient d'ailleurs en faveur des esclaves l'organisation d'une assistance mé-

dicale avec infirmières et sages-femmes, et même une garderie d'enfants, où les petits de moins de cinq ans seront confiés à une vieille femme qui les surveillera et leur enseignera les premières prières (nos 53, 54, 55 et 57). La fin du chapitre rappelle aux Frères que Dieu leur demandera un compte strict de leur autorité sur les esclaves, et qu'ils ont le devoir de les encourager à la piété et à la fréquentation des sacrements et de leur faire apprendre le catéchisme (nos 63 et 64).

Le bref chapitre IV — le dernier de ceux qui concernent directement la vie morale et religieuse — traite du culte. Les administrateurs sont exhortés (no 67) à faire entretenir décemment les chapelles ; s'ils le font, « Dieu prendra soin de leurs champs et en multipliera les fruits comme l'Eglise le demande à Dieu le jour du Corpus ». L'entretien de la chapelle et de la sacristie, la préparation matérielle des cérémonies et la sonnerie des cloches seront confiés à un sacristain « fidèle et diligent » (nos 68 et 69). Les jours de fête, il conviendra d'interdire les jeux, les danses, les comédies, les combats de taureaux, distractions de gens oisifs, et qui comportent « de grands inconvénients » (no 70). On rappelle enfin que la messe qui se célèbre dans les *haciendas* et le Saint-Sacrement que l'on y consacre sont les mêmes que dans les villes les plus populeuses et dans les tabernacles des églises les plus élégantes. « C'est pourquoi dans les *haciendas* la décence et la beauté du culte sacré ne devront pas être inférieures par défaut d'assistance choisie (*concurso florido*, dit le texte), car en pareil domaine on n'agit pas pour les hommes, mais pour Dieu » (no 76).

*
* *

Les chapitres V à XIV inclusivement ne se rapportent dans l'ensemble qu'aux questions techniques, économiques et financières. Elles sont d'ailleurs traitées avec la clarté de style et de pensée, la prudence avisée et la haute compétence qui marquent tout au long ce directoire. Cependant les préoccupations d'ordre moral et religieux ne sont pas absentes. On dispose par exemple (no 79) que le personnet de l'*hacienda* comprendra un catéchiste (cf. plus haut, nos 25 et 26) ou que les chevaux des administrateurs (no 107) ne seront pas harnachés avec une vaine ostentation, étrangère à la pauvreté religieuse, qui répugne aux parades provocantes et aux dépenses inutiles (6). « Que les Frères concilient les nécessités de leurs

(6) M. François Chevalier rappelle à ce sujet (p. 116, n. 38, que le Mexique est encore aujourd'hui un pays de grands cavaliers, où les *charros* aiment se montrer sur de magnifiques montures splendidement harnachées. Peut-être, dans cette ambiance, quelques Frères avaient-

obligations avec la pauvreté religieuse et l'édification d'autrui, et ils seront dans la bonne voie ». Quant aux pauvres Indiens des villages voisins dont les bêtes viennent ravager les cultures de l'*hacienda*, que l'on fasse encore la grosse voix, qu'on les menace de la justice pour leur faire peur et éviter les récidives, mais qu'on accepte la moindre compensation et qu'on agisse sans rigueur ; en dépassant même un certain taux par tête de bétail, on commettrait une faute grave et manifeste contre la justice (n° 113). Pour les voleurs venus du dehors (n° 151), même procédé : pas de châtiment autre que la grosse voix, la menace de la justice, et un jour ou deux de prison, puis la libération sur intercession plus ou moins spontanée ; seuls les récidivistes seront livrés aux autorités. Que l'on ne tente pas d'extorquer des aumônes ou des contributions, quelles qu'elles soient et sous quelque prétexte que ce soit : cette pratique est contraire aux principes de la Compagnie. Si les Indiens veulent réunir de l'argent pour une messe ou une fête, que tout se passe entre eux et en dehors des Frères administrateurs (n° 131). Le travail du dimanche n'est permis que dans des limites très strictes — une heure tout au plus ; si quelque circonstance impose un labeur prolongé, il faudra le payer normalement (n° 133). Contre les fléaux naturels — sauterelles, animaux nuisibles, grêle, gelées, sécheresse, — les Frères se garderont d'oublier le recours à la prière et aux sacrements (n°s 154-157). Ils se souviendront que souvent ces calamités sont la punition du travail accompli le dimanche ou les jours de fête sans raison valable. Pas de lésinerie : la mesquinerie d'un administrateur qui refusera de donner un *peso* au curé pour l'exorcisme de saint Pie V (7) pourra entraîner la perte de toute une récolte.

Les ch. XV-XIX nous ramènent de l'économie à la morale et à la religion. On y recommande aux Frères d'entretenir de bons rapports, courtois et charitables, avec les autorités ecclésiastiques et civiles de la région, mais en menant une vie aussi retirée que possible, de façon à ne pas être mêlés aux querelles et aux commérages (n°s 235-236). Ils se refuseront à tout prêt en argent et en nature et ils se retrancheront à cette fin derrière l'insuffisance de leurs pouvoirs. Ils demeureront à l'écart des questions de baptêmes, de mariages et d'enterrements, qui sont du ressort des curés (n°s 237-238). Quand le chapelain de l'*hacienda* sera un Père de la Compagnie — ce qui

ils succombé à la tentation. En tout cas, il leur fallait sans doute pour y résister plus de courage et d'abnégation qu'on ne le croirait de prime abord.

(7) Le texte désigne ainsi la *Benedictio deprecatoria contra mures, locustas* etc., qui figure au Rituel romain (Chevalier, p. 154, n. 59).

n'est pas possible partout, — les Frères le traiteront avec le respect, la sollicitude et la confiance auxquels il a droit, et ils recourront à ses conseils pour leur vie spirituelle comme pour la solution des problèmes d'ordre religieux ou moral qui pourront se poser dans la gestion du domaine. Mais il est spécifié que le Père Chapelain s'abstiendra d'intervenir dans les affaires financières ou techniques (nos 248-255 et 267). En revanche, il étendra son zèle pastoral à tout le personnel, et il devra même accepter de confesser les fidèles de l'extérieur, surtout quand il n'y aura pas d'autre prêtre dans le voisinage (nos 268-269). La question des hôtes est particulièrement délicate : il faut se montrer accueillant, et savoir en même temps ne pas recevoir tout le monde sans distinction (no 280). Il convient d'écarter les individus inconnus ou suspects, mais on a l'obligation de loger les religieux qui passent, les voyageurs recommandés par le Père Procureur, et d'une façon générale toutes les personnes honorables (nos 281-282). La question des aumônes n'est pas moins délicate. Le directoire réglemente celles qui seront versées aux couvents, aux hôpitaux et aux sanctuaires (nos 285-286). Quant aux pauvres mendiants qui se présentent à l'*hacienda*, qu'on ait pour eux « des entrailles de charité » : leurs prières attirent la bénédiction de Dieu sur les récoltes. Mais on secourra plus spécialement les habitants ordinaires de l'*hacienda* quand ils seront malades, car ils risqueraient de mourir de faim (nos 287-288).

Le ch. XX et dernier réglemente la « passation des services » quand l'*hacienda* change d'administrateur. Tout doit se faire avec ordre, clarté, loyauté et correction (no 295). Et pour finir on prie instamment les Frères de relire périodiquement leur directoire (no 300). De cette manière ils s'en pénétreront intimement, et ils travailleront ainsi à la fin que recherche la Compagnie, « qui est la conservation et l'augmentation des biens temporels pour la subsistance des serviteurs de Dieu qui s'emploient aux ministères spirituels, en vue du service de Dieu et du bien des âmes » (no 299).



Cette analyse, un peu longue pourtant, a dû négliger bien des détails que j'ai omis, à regret, pour ne pas fatiguer le lecteur. Les points qu'elle a retenus suffisent néanmoins, me semble-t-il, à donner une idée de ce que pouvait être la vie religieuse dans les *haciendas* des Jésuites mexicains à l'époque espagnole. Nous n'avons garde assurément d'oublier que le directoire des Frères administrateurs ne décrit pas une situation, mais fixe un but et détermine un idéal. Il énonce des principes et des règles, et c'est une vérité banale qu'entre les principes ou les règles et l'application il y a toujours, même dans l'hypothèse la plus optimiste, une marge appréciable.

Toutefois, on ne doit pas oublier davantage que le texte édité par M. François Chevalier n'était nullement destiné au public et que l'auteur n'avait aucune raison de chercher à y déguiser la réalité. Au surplus, les conseils qu'il donne, les suggestions auxquelles il se livre, les constatations qu'il fait, les abus contre lesquels il prémunit son lecteur, permettent souvent de deviner comment les choses se passaient dans la pratique de tous les jours. On aura pu remarquer chemin faisant les traits les plus instructifs. L'ensemble donne l'impression que les choses ne se passaient pas si mal, et l'on ne serait sans doute pas loin de la vérité en pensant que les *haciendas* des Jésuites étaient exploitées plus rationnellement que beaucoup d'autres, que l'honnêteté en affaires y était mieux respectée, que le personnel y était traité avec plus de justice et de charité. De ce texte si simple, si dépouillé d'artifice, on dirait presque si droit, il se dégage un parfum de vie patriarcale, qui évoque avec une sorte de poésie l'existence paisible, ensoleillée et un peu somnolente du Mexique entre la terrible secousse de la conquête espagnole et les révolutions du XIX° siècle.

Robert Ricard.

COMPTES RENDUS

Miguel Nicolau. — *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales.* Madrid, 1949, XIII-567 p.

Plus d'un historien de la Compagnie de Jésus n'hésite pas à considérer Jérôme Nadal comme le « second fondateur » de l'Ordre auquel saint Ignace de Loyola a donné le jour. Il fut, en effet, presqu'autant que le Fondateur lui-même, responsable de l'organisation communautaire conférée à la Compagnie de Jésus. Jérôme Nadal, cependant, n'a pas trouvé de biographe. Si les traces qu'il a laissées derrière lui ne se comptent pas, il faut les rechercher dans les archives qui récèlent soit des témoignages de son influence sur le gouvernement central de la Compagnie soit des copies de ses conférences ou d'autres documents émanant de lui et conservés dans les maisons des différentes Provinces dont il fut le Visiteur. Les deux ouvrages qu'il avait achevés durant ses dernières années ont été publiés après sa mort, tous deux à Anvers, les *Evangelicae Historiae Imagines* en 1593, les *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* en 1594-95.

On voit donc l'intérêt des travaux entrepris par le P. Miguel Nicolau, professeur à la Faculté de Théologie de Grenade, et rassemblés en un monumental ouvrage bien digne de rendre à Nadal l'honneur qu'il mérite. En adoptant pour angle de vision la doctrine spirituelle de ce grand religieux, il met à découvert la source essentielle d'une activité dont d'autres historiens ont fait connaître maints aspects particuliers.

Plusieurs des documents réunis dans le dernier des quatre tomes que les *Monumenta Historica S. J.* ont consacrés à Nadal laissent entrevoir quelque chose de sa riche spiritualité personnelle ainsi que les éléments d'une doctrine ascétique et mystique adaptés aux exigences apostoliques de son Ordre. Une étude d'ensemble était devenue indispensable. Le P. Nicolau n'a pas épargné sa peine pour nous la procurer aussi exhaustive que possible. Aux pièces déjà connues il en a ajouté un grand nombre d'autres qui sommeillaient dans les archives à Rome, en Espagne, en Allemagne, en France, en Belgique. J'ai signalé dans les *Mélanges Viller* son édition des *Pláticas* prononcées par Nadal à Coïmbre en 1561. Les appendices de la présente monographie apportent plusieurs autres spécimens inédits de conférences datées de 1554, 1557, 1561 (Alcala). Les résultats de cette vaste enquête, dont quelques-uns avaient fait l'objet

d'articles antérieurs, s'étendent sur treize chapitres que l'on peut condenser sous trois chefs : le personnage, son œuvre spirituelle, ses sources et son influence.

L'auteur traite le personnage de Nadal plus en historien qu'en psychologue. S'il ne dissimule aucun document susceptible de nous éclairer sur le caractère de son héros, il se montre particulièrement soucieux de justifier ses actes et de trouver dans les circonstances de l'époque des motifs qui expliquent sa conduite. Les données actuelles de la psychologie permettent peut-être d'aborder la vie des grands hommes avec moins de circonspection. Nous savons que le génie et la sainteté s'épanouissent parfois sur des terrains qui semblent plutôt ingrats par nature. Nadal a produit assez d'œuvres de lumière pour que nous l'admirions même avec ses ombres.

Les grandes lignes de sa vie sont assez connues. Nous retiendrons surtout les traits de caractère qui aident à mieux comprendre ses écrits. Il est né à Majorque, patrie de Raymond Lull. Il tient de son tempérament une âme impressionnable et quelque peu timorée. S'il résiste, à Alcala d'abord, mais surtout à Paris, au prestige de la sainteté qu'exerce Iñigo de Loyola, c'est par crainte de l'Inquisition, par respect humain ; il se laisse aussi intimider par les propos d'un fraile qui discrédite la piété du petit groupe ignatien. Il évite de se compromettre avec le vieil étudiant basque et refuse de faire les *Exercices Spirituels*. Quand il part pour Avignon, en 1536, Ignace avait quitté Paris depuis un an et s'apprêtait à rejoindre ses compagnons qui entreprenaient alors leur long voyage vers l'Italie.

L'enseignement de Nadal dans la cité pontificale est interrompu par les mesures policières de François Ier en guerre avec l'Espagne. De retour à Majorque, le jeune maître inaugure des leçons d'Ecriture Sainte qui mettent en évidence l'ampleur de sa culture scientifique et linguistique. Ses premiers succès sont suivis de déceptions dont sa santé est affectée, son équilibre nerveux ébranlé. Il fait une crise de neurasthénie. Deux âmes intérieures, Isabelle Cifra et l'hermite Antonio Castañeda, l'aident à surmonter cette épreuve et l'inclinent vers l'oraison. Il songe à se consacrer à l'apostolat missionnaire et à grouper quelques disciples à l'ombre de l'institut fondé par Raymond Lull pour l'étude des langues orientales. C'est alors qu'une lettre de François Xavier lui tombe entre les mains. Elle réveille en lui le souvenir de ses condisciples parisiens aujourd'hui protégés par le Pape et voués à l'idéal missionnaire dont il rêvait. Sur une invitation opportune du célèbre canoniste Jacques de Pou, il part pour Rome sans toutefois avoir l'intention d'entrer effectivement dans la Compagnie de Jésus.

L' « élection » de Nadal — c'est-à-dire sa délibération sur le choix d'un état de vie — est célèbre. Ses amis Domenech et Laynez

retrouvés à Rome l'avaient conduit à Ignace. Il avait accepté de faire les *Exercices*. Avant d'en sortir conquis par l'idéal dont il allait propager la flamme à travers la Compagnie naissante, il avait emporté de haute lutte sur son tempérament dépressif la décision de se joindre à ses amis définitivement. Aidé d'une lumière surnaturelle, il avait opposé un sursaut d'énergie héroïque à la tentation de tout abandonner.

L'influence directe et prolongée du Fondateur est un facteur capital dans la formation de Nadal. Saint Ignace fit de lui le Père Ministre de sa maison. Les leçons d'un tel maître obtinrent sans doute au disciple une perfection d'obéissance que le tempérament de celui-ci put bien favoriser aussi. Cette soumission intelligente, en même temps qu'un rare sens pratique, prédisposait Nadal à remplir les missions qu'allaient lui confier successivement les trois premiers Généraux de la Compagnie : Ignace, Laynez, Borgia.

Le futur Visiteur commence en Sicile à donner sa mesure d'organisateur. Il y fonde le collège de Messine qui restera comme un modèle des établissements de ce genre.

A partir de 1553, il est donc chargé de promulguer les *Constitutions* rédigées par le Fondateur. A ce titre, il visitera l'Espagne à deux reprises, le Portugal, la France, la Belgique et l'Allemagne. Les échos reçus à Rome du succès de sa mission montrent qu'il avait dominé, en partie du moins, l'impulsivité de son naturel plutôt rigide. On loue sa mansuétude, sa compréhension. C'est dire la réussite d'une ascèse dont il se montre le théoricien lucide. Les écrits qu'il rédige portent, malgré tout, les marques de ses tendances premières.

On peut estimer considérable l'influence que le Visiteur a exercée sur la discipline générale de la Compagnie de Jésus. On la déduirait déjà de la confiance que lui témoigne le Fondateur. Celui-ci lui laissait la faculté d'apporter aux *Constitutions* les correctifs qu'il croirait utiles. Au reste, Nadal était auprès d'Ignace quand s'achevait la rédaction définitive de ce document capital. Le P. Nicolau n'est pas téméraire quand il présume l'efficacité des interventions de Nadal soit sur la discipline religieuse, soit sur la pédagogie de son Ordre. C'est au Visiteur que nous devons très probablement la première élaboration du *Sommaire des Constitutions* ainsi qu'un grand nombre de détails concernant la vie scolaire empruntés au règlement du collège romain.

Tout, pourtant, n'est pas qu'éloge dans les témoignages conservés sur son activité dans les Provinces. Quelques-uns lui reprochaient une propension à l'impatience, sinon à l'irascibilité. Ce que nous apercevons dans ses *Avis* si nombreux, c'est sa méticulosité. Il ne laisse rien au hasard et entre dans des minuties extrêmes qui

gênent parfois les Provinciaux : Polanco devra intervenir pour soulager la conscience des Supérieurs en précisant que les directives du Visiteur ne comportent pas toutes une égale force d'obligation. Sans négliger les motifs valables de cette manière d'agir, nous pouvons affirmer qu'elle est conforme à la pente naturelle du P. Nadal.

La confiance de saint Ignace à son égard se démentit si peu que le Fondateur fit de lui son Vicaire durant les dix-huit derniers mois de sa vie.

Le P. Nicolau souligne une des caractéristiques de l'esprit apostolique manifesté par le Visiteur dans son action hors de la Compagnie : à savoir, une prédilection remarquable pour les affaires d'Allemagne. En 1555, Nadal faisait partie de la légation envoyée par Jules III aux entretiens d'Augsbourg ; en 1563, avec d'autres théologiens de son Ordre, il prend part aux dernières sessions du concile de Trente. La lutte contre le luthéranisme est une préoccupation constante de ses écrits. Il fut assistant d'Allemagne durant le généralat de Laynez et Borgia le désigna pour accompagner le cardinal Commendone à la diète d'Augsbourg de 1566.

Les dernières années de Nadal se passèrent à Hall dans le Tyrol puis à Venise, où il séjourna peu de temps avant de revenir à Rome. Il mourut au noviciat de S. André en 1580. Les infirmités n'avaient pas adouci son caractère et les supérieurs qui lui prodiguaient leurs sollicitudes eurent à son sujet de quoi exercer leur patience. Les vertus du vieillard firent, cependant, grande impression sur les novices de Rome. Ce double témoignage n'est pas contradictoire.

Le caractère de Nadal se reflète dans son œuvre qui unit au souci analytique de l'intellectuel le génie constructeur pratique de l'organisateur. La vie religieuse et spécialement celle de la Compagnie de Jésus trouve en lui un théologien épris de vues théoriques, mais doué d'une affectivité que rehaussent des expériences mystiques incontestables. On ne peut expliquer sa doctrine spirituelle sans tenir compte de ces grâces particulières, comme l'a si bien compris le P. Nicolau.

L'historique des Œuvres spirituelles de Nadal n'avait jamais été fait d'une manière anssi complète, aussi précise, aussi systématique que dans le chapitre II de la présente monographie. On voit par cet inventaire que l'oraison occupe une place prédominante dans la préoccupation du Visiteur. Il y revient souvent dans ses *Conférences*, dans ses *Avis*. Il a consacré deux écrits particuliers à l'apologie des méthodes ignatiennes attaquées par les adversaires des *Exercices Spirituels*. La première de ces apologies publiée dans les *Monumenta* est inachevée ; elle répond aux censures de Fr. Tomas de Pedroche concernant le *Fondement*, la contemplation « ad amorem », les règles de l'élection. La seconde apologie répond aux attaques de

Melchior Cano qui visent la conception de la vie religieuse réalisée par la Compagnie de Jésus. Cette apologie s'exprime en deux dialogues dont le second, plus directement consacré à la défense de la formule ignatienne, est publié pour la première fois dans l'appendice IV, 2.

La spiritualité de Nadal n'apparaît nulle part plus personnelle que dans un cahier assez considérable qui porte le titre de *Orationis Observationes* et qui a été décrit par les éditeurs des *Monumenta* au tome I des *Epistolae P. Nadal*. Ceux-ci ont édité dans le tome IV quelques fragments de ce cahier, de même que le P. Aicardo dans son grand commentaire des *Constitutions*. Le manuscrit présente cette difficulté qu'il n'est pas de la main de Nadal, mais l'attribution semble hors de doute et le document est d'autant plus intéressant que son contenu est extrêmement varié, presque sûrement autobiographique bien qu'anonyme dans sa forme. C'est de ce recueil que sont extraits les morceaux traduits récemment en français et publiés dans *Dieu vivant*, 5 (1946), p. 39-78, sous le titre de *Journal Spirituel*. Après avoir exposé dans l'ordre chronologique de composition ces différentes pièces d'archives, le P. Nicolau consacre une rubrique spéciale aux deux grands ouvrages publiés après la mort de Nadal. Nous leur devons le témoignage des premiers efforts tentés par un écrivain jésuite pour mettre à la disposition du grand public des sujets d'oraison conformes aux méthodes des *Exercices*. Les *Evangelicae Historiae Imagines*, réalisées avec le concours de peintres renommés, représentent le specimen le plus typique de l'iconographie inspirée par le livret ignatien. Les *Adnotationes* et *Meditationes* attestent combien les premiers Jésuites ont gardé le souci d'adapter leur piété personnelle à la vie liturgique de l'Eglise.

La synthèse du P. Nicolau est d'autant plus méritoire que cette documentation si abondante ne s'intègre à aucune architecture fixée par l'auteur. Les mêmes thèmes y reviennent avec une insistance plus ou moins marquée, laissant à l'appréciation subjective de l'historien une marge dont il a conscience et pour laquelle il s'est donné à lui-même des normes précises de jugement.

Deux grandes orientations dominent la pensée de Nadal et structurent sa doctrine : la pratique de l'oraison et l'idéal surnaturel de l'apostolat. On ne peut envisager problème plus actuel que celui des rapports de la contemplation et de l'action dont Nadal appuie la solution sur des données théologiques et expérimentales très étudiées.

Dans le chapitre de ses conclusions, le P. Nicolau fait remarquer que l'originalité du P. Nadal est peut-être d'abord d'avoir fui autant qu'il l'a pu l'originalité, assurant ainsi à son enseignement une garantie de sécurité et d'équilibre qui lui donne une valeur durable.

Cet enseignement est conditionné par les exigences d'une vocation précise, d'une grâce qui est attachée à la mission de la Compagnie de Jésus. Nadal est le théologien de cette grâce qu'il situe dans le contexte de la vocation religieuse en général, mais dont les déterminations particulières découlent selon lui des desseins de Dieu sur le Fondateur de son Ordre. D'où toute l'importance qu'il attribue à la destinée spirituelle de saint Ignace. Nous lui devons une mise en lumière très précise des grandes étapes de la vie du Fondateur et de ses implications providentielles. Nadal prélude ainsi aux développements que Suarez donnera à la théologie de la vocation religieuse et de la vocation à la Compagnie de Jésus, mais son apport personnel sur ce point est des plus remarquables.

L'oraison dont le Visiteur fait la théorie est donc l'oraison propre à la Compagnie de Jésus. C'est dire qu'elle est conforme essentiellement aux principes des *Exercices Spirituels*. L'idée de fournir à l'imagination un stimulant visuel inspire l'un des deux ouvrages posthumes dont nous avons parlé plus haut. Cette idée ne fait que mettre en œuvre le prélude ignatien de la composition de lieu. Nous nous sentons peut-être surpris par le relief donné ainsi à un élément qui demeure accessoire dans la méthode des *Exercices*. Nadal ne lui accordait certainement pas plus d'importance que saint Ignace lui-même. On doit voir dans cette entreprise de vulgarisation un trait de sa spiritualité moins intellectuelle qu'affective ; le souci le domine d'aider l'âme durant l'oraison à se rendre présente à la scène évangélique qu'elle considère. L'érudition du P. Nicolau nous apprend combien le succés remporté par l'ouvrage a confirmé le propos de son auteur. Ce succès fut particulièrement éclatant en Extrême-Orient et le lecteur peut constater par les gravures reproduites en appendice à quel point les artiste chinois et japonais se sont inspirés des tableaux vulgarisés par Nadal.

La position qu'il a tenue vis-à-vis des grâces mystiques est également intéressante. Certaines de ses *Annotationes orationis* attestent qu'il en avait l'expérience personnelle. Quand il parle des dons supérieurs de la contemplation son langage est exempt de réticences, mais son vocabulaire manque de précision technique. Comme il s'adresse souvent à des collectivités, ses termes restent généraux et vagues, offrant à l'historien une vraie difficulté pour les interpréter dans la plénitude de leur sens. On approuvera le P. Nicolau de donner à leur signification la valeur d'une expérience proprement passive.

Le mot « contemplation » souligne chez Nadal la simplicité de l'intuition, non son origine infuse. Apercevoir d'une vue globale n'implique pas de soi l'intervention d'une grâce spéciale. En maints passages, le Visiteur fait donc allusion à des expériences dont il

n'affirme pas explicitement le caractère mystique et qui n'excluent pas des réalisations mineures sur le plan de la piété commune. Certaines expressions empruntées au Pseudo-Denys et à S. Bonaventure lui sont familières et nous orientent vers une interprétation nettement mystique. La doctrine des « sens spirituels » qu'il tient du Docteur Séraphique est de celles qui ont ses prédilections. Il parle volontiers aussi d' « entrer dans la nuée » dans le sens où l'Aréopagite a créé cette expression. De même l'exhortation si fréquente à « sentir la présence de Dieu et ses dons » a une saveur mystique évidente. Nadal ne sait donner à l'oraison qui convient aux Jésuites de meilleur exemple que celui de l'oraison personnelle de S. Ignace. Il en souligne le caractère trinitaire ainsi que la note distinctive impliquée par la formule « trouver Dieu en tout ». Cette référence à la contemplation expérimentée par le saint justifie une exégèse qui montre la hardiesse d'un enseignement dont le P. Nicolau pense avec raison trouver le germe dans la contemplation finale des *Exercices* « pour obtenir l'amour divin ».

Ce haut idéal d'oraison ignatienne n'atteint pourtant son trait spécifique que dans ses rapports avec la vie apostolique dont la Compagnie de Jésus fait profession. Nous touchons ici à l'apport spirituel le plus important d'un Ordre axé sur le mystère de la Rédemption et amené, en conséquence, à sacrifier certains éléments du monachisme incompatibles avec les exigences de l'action apostolique devenue fin première du nouvel institut religieux. Les formules que nous relevons sur ce point chez Nadal comportent une précision de valeur vraiment technique. Le P. Nicolau en retient deux prégnantes de toute une psychologie orientée vers l'apostolat : « operari in Domino » qui est une expression ignatienne renouvelant la « vita in Christo » de saint Paul ; « spiritu, corde, practice » triple caractéristique de la vie chrétienne formée à l'école des *Exercices* et dont Balthazar Alvarez fera l'idéal de l'affection que le Jésuite doit avoir pour son Institut.

L'action apostolique préconisée sous ces termes est inséparable de la contemplation. Elle n'en est pas seulement le prolongement, mais, peut-on dire, l'actuation même et elle oppose au monachisme plus qu'une restriction du temps consacré à la prière, une structure de cette prière elle-même ordonnée à l'apostolat.

L'oraison apostolique ainsi comprise est autre chose qu'une simple stimulation au zèle des âmes : c'est une oraison qui fait corps avec l'apostolat. L'idée que l'action et la contemplation doivent alterner dans toute vie d'apôtre a été bien exprimée par saint Grégoire-le Grand et elle se trouve fréquemment chez Nadal qui parle du « cercle de l'oraison et du travail ». Mais plus typique est dans la bouche du Visiteur l'expression « vie active supérieure » par la-

quelle il désigne l'idéal dont l'exemple de saint Ignace lui a suggéré les termes définitifs quand il a qualifié le Fondateur de « contemplatif dans l'action ». Il est grandement éclairant de comparer la terminologie de Nadal avec celle de quelques autres auteurs. On ne saurait trop souligner ce qu'ajoute à la notion thomiste de « vie mixte » la conception ignatienne si bien mise en valeur par le disciple immédiat du Fondateur. Pour ce dernier la « vie active » se confond avec l'ascèse purificatrice qu'il recommande spécialement aux novices et qui relève de l'exercice des vertus morales. Pour le Docteur angélique elle signifie l'activité extérieure nécessitée par certains ministères charitables : soigner les malades, recueillir les aumônes, etc. La « vie mixte » regarde, selon saint Thomas, les Prédicateurs, les Professeurs qui enseignent la doctrine sacrée acquise et approfondie dans la contemplation où se mêlent étude et prière ; contemplata aliis tradere. La « vie active supérieure » dont parle Nadal concerne tout labeur apostolique inspiré et soutenu par la pratique des vertus infuses et surtout des vertus théologales. Le P. Nicolau ne me semble pas avoir assez marqué la différence qui sépare l'enseignement oral de ce qu'en termes précis nous appelons aujourd'hui le « témoignage vivant ». Cette « vie active supérieure » est identiquement la « vie dans l'Esprit » dont la notion est évangélique et paulinienne. Elle a été vécue bien avant que naisse la Compagnie de Jésus, mais il n'est pas exagéré de dire qu'elle a trouvé dans l'existence des grands disciples de S. Ignace une illustration renouvelée.

Le P. Nadal a parfaitement montré que la « vie active supérieure » se rattache de façon intime et essentielle au mystère de la croix. La vision de saint Ignace dans la chapelle de La Storta aux portes de Rome prend une importance considérable quand on la replace dans la genèse de la Compagnie de Jésus. Nous la connaissons par le témoignage de Laynez et de Favre qui en furent les témoins et qui tenaient du Fondateur lui-même qu'elle l'avait confirmé dans le choix du nom de Compagnie de Jésus. Cette apparition du Sauveur portant sa croix rehaussée de la bienveillance exprimée par le Père céleste pour Ignace et ses compagnons s'inscrit manifestement dans ls perspective spirituelle tracée par les deux exercices fondamentaux que sont la Méditation du *Règne* et la Contemplation des *Deux Etendards*. Le mystère de la croix évoqué par cette vision est vraiment la clé de l'esprit ignatien. C'est là que jaillit de source le zèle des âmes dont il est pénétré en même temps que le réalisme par lequel toute une spiritualité d'action est polarisée vers l'abnégation effective définie théoriquement par le *troisième degré d'humilité* et pratiquement par l'obéissance la plus totale. Ce que S. Ignace avait

ainsi conçu d'intuition, le Visiteur devait l'exprimer dans une synthèse théologique fortement charpentée et très séduisante.

Je suis loin d'avoir épuisé tous les aspects de cette synthèse dont le P. Nicolau nous présente d'autres éléments importants. Je n'ai rien dit de la méthode d'oraison affective chère à Nadal, rien de son interprétation personnelle des *Exercices*, rien de sa dévotion au Sacré-Cœur inspirée de la *Vitis mystica* de S. Bonaventure. Je n'ai fait que toucher par allusions à ses sources : saint Ignace d'abord, le Pseudo-Denys que Nadal invoque très souvent, le Docteur Séraphique, ainsi que l'école franciscaine et, enfin, Raymond Lull, le compatriote dont il connaissait certainement la doctrine, dont il admirait le génie sans qu'on puisse préciser en quoi il s'en est inspiré directement.

Quant à l'influence de Nadal sur la Compagnie de Jésus, elle est évidente pour qui se rappelle son rôle dans l'organisation communautaire de l'Ordre, dans la pédagogie des collèges, dans la diffusion de la spiritualité ignatienne elle-même. Il suffit de nommer pour en apprécier le rayonnement quelques-uns des principaux bénéficiaires : Balthazar Alvarez, Alphonse Rodriguez, auteur de l'*Ejercicio de Perfecion,* Gil González Dávila, François Suárez, Claude Aquaviva, Nicolas Lancicius.

La monographie du P. Nicolau méritait une présentation quelque peu étendue à nos lecteurs qui l'apprécieront, croyons-nous, comme un instrument de travail indispensable à tout historien de la spiritualité ignatienne et même de la spiritualité chrétienne dont Jérôme Nadal ne peut plus rester inconnu. Michel OLPHE-GALLIARD.

Richard de Saint-Victor. — *Sermons et opuscules spirituels*, t. II : *L'Edit d'Alexandre ou les Trois Processions.* Texte latin, intròduction et notes par JEAN CHATILLON et WILLIAM-JOSEPH TULLOCH. Traduction française de JOSEPH BARTHÉLEMY, 1 vol. in-8° de XC-127 p., Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

L'Edit d'Alexandre ou *Les Trois Processions* que M. Châtillon nous présente a été conservé par une dizaine de manuscrits connus (*Introd.* pp. LXXIX-LXXXIX). Ceux d'Outre-Manche ont été collationnés par W. J. Tulloch (p. III), ceux du continent par M. Châtillon lui-même. Il a retenu pour l'établissement de son texte critique le mss du XII[e] siècle venu de Saint-Victor (mss V) et conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris sous la cote *B. N. lat. 14.517* (p. LXXX). C'est le témoin le plus ancien de la *versio longior.* Très soigné d'écriture et d'orthographe, il ne représente, « à deux ou trois exceptions près, que des variantes ou des leçons de tous points satisfaisantes » (p, LXXXVI) et porte, très évidente, la division qua-

dripartite du traité (p. LXXX). Il existe une *versio brevior* dont le mss *Paris Arsenal 364* offre le meilleur texte. Mais cette version contient seulement trois parties du traité sur quatre. Ces deux séries de manuscrits d'inégale longueur représentent sans doute « deux rédactions successives, dues l'une et l'autre à Richard lui-même » (p. LXXXVII ; cf. pp. LXXX et LXXXV-LXXXVIII).

C'est surtout les catalogues et les manuscrits britanniques qui ont permis d'établir de façon décisive l'authenticité ricardienne du *Super exiit edictum* (pp. XXIII-XXIV). Mais le genre littéraire, la structure et le titre du traité nous invitaient déjà à la même conclusion. Les deux dernières parties sont en effet le développement du *De Tribus supplicationibus seu rogationibus principalibus*, l'un des textes brefs des *Miscellanea* dont M. Châtillon a démontré l'authenticité ricardienne (p. XXX). Quant aux deux premières, elles proviennent d'un ou de plusieurs discours prononcés par Richard devant les religieux de Saint-Victor à l'occasion d'un décret du pape Alexandre III. Ce décret, peut-être fictif, inconnu en tout cas, aurait été motivé par la mauvaise administration de l'abbé Ervisse (pp. XXV-XL). Ces circonstances permettent de fixer la rédaction du *Super exiit edictum* entre 1162, date de l'avènement d'Ervisse, et 1173, date de la mort de Richard. Peut-être peut-on préciser encore à l'intérieur de ces limites extrêmes : Richard a pu prononcer son premier sermon, auquel le traité doit son origine, soit entre le 30 septembre 1163 et le 20 avril 1165, devant le pape Alexandre lui-même, soit en 1172, après l'élection de Guérin comme successeur d'Ervisse (pp. XL-XLV).

Le traité lui-même se présente comme une explication de l'édit d'Alexandre. Cet édit demande à chacun de se faire « Juif par la confession, Hébreu par le passage du mal au bien et du vice à la vertu, Galiléen par l'émigration de la vie active à la vie contemplative » (pp. 2-33 : première partie). Il « assigne aux Juifs, aux Hébreux et aux Galiléens la célébration des trois fêtes de la Purification, des Rameaux et de l'Ascension... dont les itinéraires respectifs représentent successivement le passage de la recherche de soi à la recherche de Dieu, de la pusillanimité à la sécurité, de la tristesse et de la misère à la joie et à la félicité » (pp. 35-55 : deuxième partie). La troisième partie (pp. 57-83) dégage le symbolisme des accessoires et des personnages engagés dans ces trois possessions. La quatrième partie, enfin (pp. 85-109), s'attache à justifier plus longuement le sens spirituel de la tourterelle et de la colombe de la Purification, de l'ânesse et de l'ânon des Rameaux, de la cymbale et de la trompette de l'Ascension.

M. Châtillon dit excellemment en quel sens doit et ne doit pas s'entendre cette manière de traiter l'Ecriture et les choses spiri-

tuelles (pp. XLVI-L). L'exégèse tropologique de Richard n'a pas d'autre but que de mêler de la façon la plus étroite son expérience personnelle et la tradition vivante des spirituels à la sève de l'Ecriture qui les régit sans doute et qui les juge, mais qu'elles prolongent à leur tour et qu'elles enrichissent : « Ce serait donc une profonde méprise que de vouloir juger cette exégèse tropologique en se demandant si elle ne fait point dire à l'auteur sacré des choses auxquelles il n'a jamais pensé, ce qui n'est que trop évident. Pour juger équitablement de l'exégèse tropologique de Richard, il faut se souvenir que ce n'est point ici un philosophe ou un critique qui explique un texte, mais un spirituel qui cherche à connaître son âme ou celle des autres et veut découvrir par quels chemins il peut approcher de Dieu. Ce n'est donc point ici l'homme qui explique l'Ecriture, mais l'homme qui se sert de l'Ecriture ou de la liturgie, pour s'expliquer à lui-même afin de se dépasser » (p. L). Dans cette perspective, il devient légitime de prendre les trois processions liturgiques comme symboles des trois âges de la vie spirituelle.

A la première — celle de la Purification — correspond la purification de l'âme et sa confession. C'est l'étape des débutants. Elle se caractérise par les quatre passions : tristesse (*meror*), pudeur (*pudor*), tremblement (*tremor*), douleur (*dolor*) que le Juif devra faire passer de l'état de désordre et d'isubordination (*affectus inordinati*, opposé à la *ratio*) au régime rationnel et ordonné des affections vertueuses (*affectus ordinati*), (pp. LVII-LVIII). Une importante note souligne le rôle essentiel de la *discretio* dans la soumission de l'activité humaine au jugement *(judicium)* et au conseil (*consilium)*, c'est-à-dire à la raison (p. LVII), n. 2). Cette attitude spirituelle se résume et s'accomplit dans l'acte de la *confessio* entendue, selon les remarques de C. Mohrmann (citée p. LXI, n. 1) dans son double sens de « louange rendue au Dieu tout-puissant » et « d'accusation de ses propres péchés ».

A la procession des rameaux correspond la deuxième étape de la vie spirituelle qui se définit par le progrès dans la vertu (pp. LXIII-LXVII). C'est l'étymologie même d'*Hébreu* (« *celui qui passe* ») qui fixe leurs devoirs aux progressants, de même que celle de *Juif* (« *celui qui confesse* ») a déterminé les tâches purificatrices du débutant. La signification de *Galilée* (« *révélation* » ou « *transmigration* ») doit à son tour imposer aux parfaits leur programme de vie contemplative (pp. LXVII-LXXIX).

Attentif ici encore à marquer les nuances des termes ricardiens, M. Châtillon souligne que ce troisième âge de la vie spirituelle comprend les *speculativi*, les *contemplativi* et les *prophetae*. Les *speculativi* n'atteignent Dieu que médiatement, par le miroir (*speculum*) de la création, comme les Apôtres au moment de l'Ascension. Les *contemplativi* accèdent à la connaissance immédiate de Dieu,

comme le Christ de l'Ascension (1). Quant aux *prophetae*, ils représentent les anges qui ont atteint les plus hauts degrés de la contemplation. Le *Super exiit edictum* décrit enfin l'*excessus mentis* dans les mêmes termes que le *Benjamin minor (exultatio, jubilatio, devotio, admiratio)* : le symbolisme des cymbales et des trompettes (pp. LXX LXXVI) illustre ce nouvel état.

Parvenue à ce sommet de la vie spirituelle où l'attend l'ivresse divine (*ebrietas*), l'âme s'équilibre et s'ordonne : « la chair désormais, et d'une manière définitive, s'accorde avec l'esprit, l'affection avec la raison, le désir avec le conseil » (p. LXXVIII). Libérée des affections désordonnées, établie en Dieu par l'*alienatio* qui l'arrache à ses propres limites, elle a conquis sa vraie liberté (pp. LXXVIII-LXXIX).

On voudrait citer de longs extraits de ce traité si vigoureux et si clair, plein d'élégantes trouvailles, de reprises savantes et de parallélismes fort étudiés (cf., par exemple, le début de la première partie où sont comparés les deux Alexandre; pp. 68, 20-70, 1 : opposition de la mortification de la chair et de l'aliénation de l'esprit; p. 88 : symbolismes comparés de la colombe et de la tourterelle, de l'ânesse et de l'ânon ; pp. 102, 20-106, 3 : parallèle entre les affections ordonnées et les affections désordonnées; pp. 106-108 : le beau morceau d'éloquence et la conclusion très classique qui terminent le traité). De telles œuvres sont très propres à décourager les traducteurs. M. J. Barthélemy n'a pas cédé à cette tentation et nous devons lui en savoir gré car son texte français se signale par son élégance sobre et précise et par son scrupule à reproduire l'ordre et le mouvement du texte latin (2).

René Roques.

(1) La distinction entre *speculativi* et *contemplativi* n'est pas toujours aussi nette chez Richard qui confond souvent les deux termes (p. LXXI, n. 2 et 3).

(2) Quelques remarques de détail ; p. 52, 6-7 : habitatio tuta et undique munita, *habitation gardée et protégée de toutes parts*. Puisqu'il s'agit d'une forteresse (castellum), je crois qu'il ne faut pas hésiter à parler d'*habitation sûre et fortifiée de toutes parts*. P. 40, 12 : sine reuersionis respectu, *sans projet de retour*. J'aurai quelque scrupule, bien que le sens n'y contredise peut-être pas, à rendre par *projet* le terme *respectus* qui implique un *regard en arrière*. Un synonyme moins fort eût peut-être moins choqué. P. 62, 15-16 : ut plene purgentur interiora, immo intima notra, *pour être purifiés au dedans jusqu'en nos profondeurs*. Les adverbes *plene* et *immo* littéralement traduits auraient sans doute rendu avec plus de vigueur la force du texte latin. P. 106, 19-20 : tanto capacior efficitur (2 fois), *plus il s'élargit*. Ce verbe, semble-t-il, n'épuise pas la signification de *capax* qui implique une idée de *réceptivité spirituelle*, inséparable de l'adhésion de l'âme à Dieu, comme l'indique tout le contexte. Ce ne sont là que nuances, sur lesquelles d'ailleurs on pourrait peut-être ergoter. On n'aurait pas eu le loisir de s'y arrêter si la traduction avait été médiocre !

CHRONIQUE

Dictionnaire de Spiritualité

Le XIII[e] fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité* (*Connaissance de soi — Contemplation*), dirigé par le P. VILLER, porte la date du 31 décembre 1950 (Paris, Beauchesne, t. II, 1521-1776). Jusqu'à la colonne 1643, ce sont les articles ordinaires, où l'ordre alphabétique amène un contingent habituel d'exposés doctrinaux et de notices historiques. Celles-ci, cela se comprend, sont assez peu nombreuses. La plus importante est celle sur *Constantin de Barbanson* par le regretté P. CANDIDE DE NANT, OMCap. Il faut mentionner aussi les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Je m'y suis rangé pour la date de l'ouvrage à l'opinion de Dom Morin (non pour l'auteur) c'est-à-dire pour les environs de l'année 360, plutôt que pour la fin du IV[e] siècle ou le début du V[e] qui est l'opinion commune. L'absence de toute allusion à d'autres hérésies que celles de la première moitié du siècle, reste l'argument le plus solide. Contre, il y a l'opinion commune sur le développement de l'institution monastique que l'on reporte généralement à une époque plus tardive et qui est très nettement accusé ici. Mais je pense que les études récentes sur la question inclinent plutôt à avancer qu'à retarder la date de ce développement. Cela mériterait d'ailleurs une étude ex professo, où seraient réunis et discutés les témoignages du IV[e] siècle et du début du V[e]. Peut-être faut-il cependant au lieu de 360, qui est évidemment dicté à Dom Morin par l'attribution de l'ouvrage à Firmicus Maternus, écrire plutôt entre 360 et 370. La nomenclature alphabétique fournit l'occasion de plusieurs exposés intéressants. Mgr de Bazelaire y donne la suite de l'article *Conscience de soi*, le P. Carpentier y traite de la *Conscience*, le P. de Finance de la *Consécration*, le P. Mennessier du *Don de Conseil*, et des *Conseils évangéliques*, le P. Viller de la *Considération* et de la *Consolation chrétienne* (à la bibliographie, on pourrait ajouter le recueil publié à l'occasion de la guerre de 1914, par l'abbé Peyroux) (1). Enfin, le regretté P. Poullier y étudie la *Consolation spirituelle* où sa grande expérience de la vie intérieure complète heureusement les données fournies par l'histoire et la théologie.

(1) Cl. PEYROUX, *Les plus belles lettres de Consolation*, Paris, de Gigord, 1916, in-12, 465 pages.

On peut dire cependant que l'intérêt hors de pair que présente le fascicule et qui en fait le plus important paru jusqu'ici lui vient de la seconde partie (col. 1643-1776) qui donne le début d'un immense travail consacré à la *Contemplation* et qui nécessitera encore plus d'un fascicule pour répondre aux exigences du sujet. Les quelques lignes placées en tête de l'article font connaître le plan. longuement mûri par les directeurs du dictionnaire, dont l'exécution commence ici. Rien de plus fréquent, à l'heure actuelle, que le mot contemplation, mais aussi souvent rien de plus vague et de plus disparate que le contenu de ce mot. Or, jusqu'à présent, il n'existe aucun exposé historique satisfaisant, l'ouvrage d'Honoré de Sainte-Marie (1708) étant tout à fait vieilli et insuffisant pour le contenu et plus encore pour la méthode. De même pour la partie doctrinale, encombrée de vues systématiques qui laissent une impression plutôt confuse. Il a donc fallu reprendre le tout, selon les méthodes les plus sûres de l'investigatiou scientifique et théologique pour arriver à donner un exposé répondant aux besoins de l'heure.

De là une double enquête, dont le Dictionnaire apporte les résultats : une enquête historique et une enquête doctrinale. L'*enquête historique* est conçue sur les bases les plus larges et apporte la solution de multiples problèmes sur lesquels des idées claires et sûres étaient difficiles à recueillir. Elle comprendra dix groupes, dont les deux premiers seuls sont ici pleinement traités, le troisième n'étant pour ainsi dire qu'amorcé. Devant la splendide réalisation que nous offre le Dictionnaire, je pense que personne ne sera tenté de trouver l'exposé trop long ; ce serait en tout cas faire preuve d'une singulière méconnaissance de la question et des richesses qui nous sont ici présentées. Le premier goupe a pour objet la contemplation dans la Bible, dans l'Ancien Testament d'abord et ensuite dans le Nouveau Testament, plus précisément dans la personne et l'enseignement de Notre-Seigneur et chez saint Paul. Dire que l'auteur de ce travail considérable (1645-1673 : A. T. ; 1673-1716 : N. T.) n'est autre que le P. J. Lebreton, suffit pour en faire deviner la valeur. L'âme profondément religieuse de l'auteur y donne toute sa mesure et, pour ce qui concerne notamment l'Ancien Testament, nous fait comme contempler avec de nouveaux yeux le merveilleux contenu spirituel du livre inspiré, conformément à l'enseignement si net de l'Eglise à ce sujet dès les premiers siècles, contre les marcionites et les manichéens. Patriarches, Moyse, auteurs des psaumes, prophètes, viennent tour à tour témoigner de leur soif de Dieu et de leurs aspirations vers l'avènement du Christ. Plus prenante encore est l'étude consacrée à la contemplation, dans le Christ, à son exemple et à son enseignement et à celle de saint Paul. Ce sont des pages à lire et à relire, car elles sont admirablement propres à nous faire pénétrer

plus profondément dans le mystère de la vie chrétienne et à nous aider à en mieux comprendre le sublime idéal.

D'un tout autre caractère mais d'une grande importance également est l'exposé de la seconde période dû au P. René Arnou. Ces pages répondent pleinement à ce que l'on pouvait attendre d'un auteur spécialement versé dans l'étude des rapports entre les Pères et la philosophie platonicienne. Elle viennent tout à fait à leur heure au moment où le plotinisme éveille tant d'intérêt et où les questions délicates qu'il pose, à propos de Plotin lui même ou de saint Augustin, sont perpétuellement évoquées. La question de la contemplation naturelle qui reste une des lacunes, volontaire je le veux bien, mais tout de même lacune de l'exposé de M. Dalbiez à propos de la contemplation acquise, est ici pleinement traitée. L'exposé s'ouvre par des notices précises sur la *theoria*, la contemplation des sens et de la raison, puis par la description de la contemplation platonicienne et celle des successeurs Aristote, les stoïciens, Philon et surtout Plotin. Ces dernières pages seront particulièrement les bienvenues, car l'on aura à s'y reporter souvent et l'on sera heureux de pouvoir retrouver, à son aise, un exposé précis, nuancé, aidant à prendre conscience de ce qui distingue la contemplation chrétienne de la contemplation philosophique et de pouvoir ainsi apprécier en connaissance de cause ce que nous devons à la grâce et à la révélation, mais aussi jusqu'où, par le simple développement des ressources mises par Dieu, en l'âme naturellement chrétienne et orientée vers Dieu, peut s'élever l'humanité usant de ses propres forces. L'exposé historique se clôture par un développement sur les successeurs de Plotin et des conclusions faisant ressortir la différence entre le mysticisme plotinien et le mysticisme chrétien.

Vient ensuite parallèlement à ce premier exposé un exposé doctrinal consacré à la question de la contemplation naturelle, de sa réalité, de ses fondements et de sa nature, de son caractère mystique. Pages extrêmement importantes, à méditer attentivement, très éclairantes et qui rendront d'inappréciables services. Le fascicule se termine par quelques colonnes où est abordé le problème du troisième groupe : contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens (1762-1776). Je n'ai pas besoin d'y insister puisque nos lecteurs en ont eu la primeur (RAM, 1950, 121 et suivantes) et que sous le pseudonyme transparent d'I. Lemaître, ils ont pu reconnaître l'œuvre d'un des maîtres les plus compétents en spiritualité byzantine.

Il reste, pour terminer cette analyse, à indiquer brièvement ce que doit nous apporter la suite du Dictionnaire sur ce sujet. Après l'étude de l'Orient, ce sera celle de la contemplation chez les écri-

vains latins avant le XIIe siècle (IV), au XIIe s. (V), au XIIIe (VI), au XIVe (VII), au XVe (VIII), au XVIe (IX) ; du XVIIe à nos jours (X).

L'enquête historique fera place alors à l'enquête doctrinale où « des représentants des principales écoles de spiritualité exposeront librement et sous leur responsabilité personnelle les théories les plus caractéristiques de l'époque actuelle ». Le tout se terminera par une conclusion générale.

On me permettra en rendant hommage aux collaborateurs actuels et futurs et en les remerciant de ce qu'ils donnent si intelligemment et fructueusement, de remercier plus encore le R. P. Viller qui n'a pes épargné sa peine depuis des années pour obtenir ce résultat et dont le labeur infatigable nous a valu et vaudra tant de richesses.

F. C.

Publication récente.

La Société d'Etudes italiennes vient de publier, sous la direction de M. H. Bédarida, un important recueil d'essais, de notes et de documents : *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles* (Paris, Editions contemporaines, Boivin et Cie). Parmi une série d'articles qui intéressent la philosophie, l'histoire du Droit ou l'art, nous relevons une étude très suggestive de M. Jean Dagens : *Pic de la Mirandole et la spiritualité de Bérulle*. Il en résulte que Bérulle s'est inspiré dans plusieurs de ses ouvrages du grand humaniste du Quattrocento ; il lui emprunte quelques-uns de ses thèmes principaux sur l'homme et sur sa grandeur, mais il les revêt de ce « christianisme tendu », caractéristique du siècle classique par laquelle il contraste avec l'optimisme de la Renaissance italienne.

M. O.-G.

L'ALLOCUTION " MAGIS QUAM INEUNTIS "
DU 23 SEPTEMBRE 1951

*Le dimanche, 23 septembre 1951, à l'occasion du 25e anniversaire de la fondation du Collège international des Carmes déchaussés à Rome, un groupe nombreux de supérieurs et de professeurs, sous la conduite du cardinal Piezza et du T. R. P. Général, Silverio de Santa Teresa, a été reçu par le Pape. Le Souverain Pontife a prononcé une allocution dont la portée dépasse ceux à qui elle a été adressée et qui sur certains points de spiritualité, comme on le verra, constitue un véritable « aggiornamento ». Maîtres des novices et directeurs spirituels trouveront grand profit à méditer et à faire passer dans la pratique ces enseignements. (Texte dans dans l'*Osservatore romano *du 24 septembre 1951).*

Le Pape débute par un vif éloge des services rendus par l'ordre des Carmes déchaussés à l'Eglise pour la spiritualité depuis sainte Thérèse et saint Jean de la Croix jusqu'à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Il loue pleinement le programme de leurs réunions actuelles qui entre autres a pour objet d'étudier la fermeté d'âme et la constance persévérante dans la fidélité au bien ; comment naît chez l'homme cette fermeté si estimable, comment les vertus que l'on appelle naturelles naissent et se fortifient. Tel est l'objet de leur examen attentif. C'est là un salutaire dessein.

Vertus dites naturelles

C'est que, s'il est vrai — et cela est très vrai, — que la grâce surnaturelle parfait, loin de la détruire, la nature l'édifice de la perfection évangélique doit être élevé sur les vertus mêmes de la nature. Avant que le jeune religieux devienne un modèle remarquable, il doit s'efforcer de devenir parfait dans ses occupations ordinaires et quotidiennes ; il ne peut arriver au sommet des monts s'il n'a point la force de marcher d'une façon aisée dans la plaine.

Qu'il apprenne donc et démontre par sa conduite quelle est l'attitude conforme à la nature humaine et à la société,

qu'il dispose décemment son aspect extérieur et son allure, qu'il soit fidèle et véridique, qu'il tienne ses promesses, qu'il soit maître de ses actes et de ses paroles, qu'il soit plein de respect pour tous, ne trouble point les droits d'autrui, qu'il supporte les maux, soit affable et, ce qui est le principal, qu'il obéisse aux lois de Dieu. Comme vous le savez fort bien, l'ensemble et l'édifice de ce que l'on appelle les vertus naturelles est élevé à la dignité de la vie surnaturelle, surtout quand on les pratique et les cultive pour devenir bon chrétien ou héraut idoine du Christ et son représentant. Et il y a encore un autre motif. Une maison religieuse n'est pas comme une réunion et une maison familiale : elle ne l'est ni ne cherche à l'être, car le souci de se dévouer et de se renoncer pour l'amour du Christ et les mœurs austères de la pénitence y entraînent des situations plus ou moins pénibles et dures. Cependant, autant qu'il se peut, qu'elle s'efforce de devenir pour chacun des membres de la communauté comme l'aimable seuil de la famille. Cela arrivera indubitablement avec plus de facilité si tous apprécient cette infrastructure des vertus naturelles qui d'ailleurs souvent présentent et exigent une grande vigueur et netteté surnaturelles.

Les vœux de religion

Obéissance. Nous lisons dans le programme de votre réunion, ce sujet à traiter : « Formation à l'obéissance religieuse; l'exercice de l'autorité et respect envers la personne de l'inférieur ». Assurément c'est une très grande nécessité que l'obéissance surnaturelle, alimentée par les feux de l'amour de Dieu, soit strictement, assidûment et très volontairement, selon les constitutions, pratiquée et florissante dans les maisons de l'ordre. N'est-ce point là que se trouve le solide fondement de la discipline et de la vie religieuse? N'est-ce point là seulement que les grandes entreprises accomplies et à accomplir par les religieux, dans l'accord des volontés que cimente l'obéissance, ont trouvé et trouveront leur heureuse réalisation? Reconnaissez donc comme salutaire, vénérez et acceptez volontiers comme la charge des forts, le joug de l'obéissance. Mais aujourd'hui où la machine commande partout, où la tech-

nique envahit tout et pénètre tout, façonne tout à son image, que les supérieurs veillent à ne pas traiter leurs subordonnés comme des marchandises ou des outils, mais respectent toujours en eux la personne humaine.

Chasteté. — Que dirons-nous de la chasteté ? Il y aurait beaucoup à dire sur les problèmes qui la concernent, leur grande importance et leur gravité. Il convient d'en traiter quelques-uns en passant et brièvement. Les anciens grecs et romains pour indiquer par le langage ce qui concerne la chasteté usaient d'un terme singulier : « αἰδοῖα, verenda ». C'est qu'il s'agit de choses qui doivent être traitées avec respect. Mais ce respect ne doit pas être compris comme équivalent à un silence absolu et demandant que, dans la formation morale, on n'en parle jamais, même avec sobriété et prudence. Sur ces sujets les jeunes gens doivent être instruits par des conseils appropriés. Qu'il leur soit permis d'ouvrir leur conscience, de poser des questions, de recevoir des réponses, de sorte que, sûre, claire, suffisamment développée soit la lumière qu'ils reçoivent et la confiance suscitée.

Quiconque a choisi de garder la virginité ne doit point peu estimer et mépriser la vie conjugale. Le mariage est bon, la virginité meilleure ; honorable est la raison d'être du mariage, plus sublime, selon l'attestation même de l'Evangile, celle de la virginité, que l'on embrasse pour l'amour du Christ et que la charité rend féconde. Avant tout la virginité perpétuelle est pour Dieu une hostie pure, une victime sainte ; pour l'Eglise une fleur d'honneur et de joie, un grand réceptacle de forces que l'Eglise ne peut abandonner ni négliger.

Quand il faut parler de la virginité et en traiter, de même que, dès le début, tous doivent tenir comme très certain que la chasteté en général, même la chasteté conjugale, ne peut, sans le secours de la grâce divine, être constamment conservée, le secours céleste est encore bien plus nécessaire, quand il s'agit de garder cette chasteté jusqu'au dernier soupir. C'est pourquoi celui qui a voué à Dieu cette intégrité liliale doit par ses prières et son ardeur à la pénitence, comme Jacob avec l'Ange, lutter pour devenir céleste vainqueur.

Pauvreté. — Quelques mots maintenant sur la pauvreté évangélique. Qu'il s'agisse de la vie individuelle ou de la vie de communauté, c'est selon les règles établies par votre Institut qu'il faut toujours l'observer scrupuleusement. Les multiples sortes d'œuvres apostoliques comme le soin des âmes, l'entretien des édifices religieux, la construction et l'organisation appropriée des écoles, les missions, le progrès scientifique et aussi le juste salaire pour les domestiques, requièrent une certaine libéralité qui répond tout à fait aux temps actuels et mérite louange. Mais que les ressources doivent être proportionnées aux œuvres à faire et ne doivent point être recherchées avec avidité. S'il en reste qu'elles s'orientent vers le secours fraternel à apporter à toute sorte de misères : ce n'est point l'incertitude de l'épargne humaine mais la confiance en la miséricorde et au secours divin et sa compagne la bonté généreuse, qui lui assureront ainsi qu'à leurs entreprises avec le succès véritable, une honorable réputation auprès des hommes.

L'encyclique « humani generis »

Le Pape félicite ensuite les Pères Carmes de l'importance qu'ils attachent à l'étude de la langue latine et en fait un éloge vibrant puis, passant aux études snpérieures en profite pour faire cette déclaration au sujet de l'encyclique *Humani generis* :

Ce n'est pas sans un douloureux étonnement que nous avons appris que plusieurs ont été péniblement impressionnés par ce document comme si nous avions voulu nous opposer aux recherches que réclame le progrès doctrinal et interdire les opinions particulières qui, dans les écoles philosophiques et théologiques, ont jusqu'ici, sans mettre la foi en danger, été librement discutées. Ils se trompent ou ils trompent. Notre dessein n'a pas été de réduire la liberté. Ce que, en vertu de notre charge apostolique, nous avons voulu, c'est à propos de certaines doctrines erronées et excessives, les distinguer de la vérité catholique telle qu'elle a été et qu'elle est, patrimoine commun de l'Eglise qui doit être conservé absolument intact et qui d'ailleurs est au-dessus de tous les siècles et de toutes les formes d'humanisme et de civilisation.

LE RÉALISME APOSTOLIQUE
DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

Au soir de la mort de l'abbé Henri Godin, le R. P. Chenu, O. P., parlait du « réalisme apostolique » de cet apôtre admirable. Il nous a paru que cette formule expressive devait caractériser l'activité de tout apôtre digne de ce nom. Nous voudrions l'appliquer ici à saint Ignace de Loyola. Nous n'étudierons pas tant sa vie que les règles qu'il nous a laissées. En tant que formateur d'apôtres et fondateur d'un Ordre consacré essentiellement à l'apostolat, Ignace nous a légué tout un ensemble bien construit de directives qui font de lui comme le théoricien du réalisme apostolique. Il nous a semblé que ces règles n'avaient rien perdu de leur valeur aujourd'hui : elles peuvent encore servir de guide à tout homme qui sent naître en lui le désir de travailler « au salut et à la perfection du prochain ».

Pour heureuse qu'elle soit, elle l'est singulièrement, l'expression « réalisme apostolique » n'est pas encore d'un usage courant. Aussi convient-il d'indiquer d'abord en quel sens nous la comprenons. Une définition précise n'est d'ailleurs pas facile à donner ; il s'agit avant tout d'une attitude d'âme : on ne l'enserre pas aisément dans une formule. Disons que c'est *un effort constant et toujours en éveil pour rechercher et pour mettre en œuvre les moyens les plus propres, dans un temps donné et des circonstances données, à faire avancer en vérité le Royaume de Dieu.* Une telle attitude connote un triple souci : celui d'une vue claire des choses telles qu'elles sont ; celui d'une utilisation maximum des circonstances ; celui d'un apostolat vrai, c'est-à-dire authentiquement spirituel. Les divers traits de ce réalisme apostolique nous apparaîtront en

pleine lumière si nous considérons successivement la place que saint Ignace fait à l'humain, les lois de l'esprit apostolique, enfin les règles de choix des ministères. Ce ne seront là d'ailleure que *divers points de vue*, que l'on pourrait multiplier, sur une même attitude fondamentale.

Il importe avant tout de dissiper une équivoque. Le réalisme apostolique ignatien n'a rien de commun avec un chosisme vulgaire. C'est bien une attitude de fidélité au réel, mais pour aucun penseur chrétien le réel ne se réduit pas à la matérialité des choses. Réalisme n'est pas matérialisme. Le réel, c'est l'être dans sa totalité. Pour Ignace, le réel, objet d'apostolat, c'est particulièrement le monde des âmes à sauver et à sanctifier, le monde des âmes crées par Dieu, destinées par lui à la vie de la grâce, rachetées par le sacrifice du Fils Incarné, travaillées par l'Esprit-Saint, mais en même temps baignées dans l'atmosphère du monde et sollicitées par toute sorte d'influences perverses. Ignace ne méconnaît rien de l'ordre de ce réel, qui, au plan où nous sommes, se confond en fait avec l'ordre même de la charité. Dieu est au centre de cet univers de pensée, pénétrant toutes choses de son rayonnement. De Dieu tout vient, tout porte son image, à lui rien n'échappe, à lui tout doit retourner. L'apostolat d'Ignace et sa doctrine apostolique seront théocentriques. Et par là ce réalisme dont nous parlons s'ouvre sur un idéalisme. C'est que l'idéal est lui-même réel : Dieu est le Réel suprême.

Toute l'œuvre apostolique est pour Dieu, pour sa gloire, une gloire toujours plus grande : *ad majorem Dei gloriam*. C'est la maxime bien connue en laquelle l'opinion commune résume toute la spiritualité d'Ignace et l'esprit de l'ordre qu'il a fondé. Maxime bien connue, mais, selon nous, trop exclusivement connue. Il n'est pas douteux en effet que, séparée du contexte, coupée de la doctrine complète — doctrine qu'elle résume, oui, mais non sans en tirer sa vraie signification et sa force expressive — la maxime ignatienne n'ait subi quelque déviation de sa primitive rectitude. C'est à la source, dans les *Constitutions* de la Compagnie, qu'il faut aller en chercher le sens authentique. Or elle s'y trouve tantôt en parallèle et tantôt en équivalence avec d'autres expressions qui en précisent le

sens et dont il eût mieux valu ne pas trop la séparer : *ad majus Dei obsequium, ad majus servitium et laudem, ad juvandum proximum*, etc .. Ces diverses formules marquent comment le théocentrisme de la doctrine apostolique ignatienne se traduit aussitôt en réalisations positives. Ce qui nous est suggéré, c'est une attitude de service et de dévouement inconditionnée, une tension toujours maintenue vers le meilleur en qualité, une constante et discrète charité ; l'amour de Dieu s'y réalise toujours en amour spirituel du prochain. Tout cela est bien dans la ligne johannique et augustinienne : nous aimons d'un même amour Dieu et les hommes nos frères.

La devise « ad majorem Dei gloriam » n'évoque donc pas d'abord un « programme de bataille », elle n'est pas et ne peut être « la justification des pires entreprises » (1). Ce n'est pas, croyons-nous, la devise qui figurerait sur l'étendard du « suprême et vrai Chef, le Christ Nôtre-Seigneur » : celle-ci serait plutôt : « pour une plus grande humilité ». Les antécédents d'Ignace ont coloré sa maxime d'un ton militaire qu'elle ne semble pas avoir dans les *Constitutions*. D'autre part, il est sans doute prématuré de présenter dans les retraites, dès la méditation fondamentale, l'invitation à travailler pour une plus grande gloire de Dieu. L'exercitant ne peut encore bien comprendre ce qu'est cette gloire ; les explications philologiques ou philosophiques dans le sens des commentaires classiques sur les Exercices ne lui seront pas non plus d'un grand secours. Mieux vaut attendre que la psychologie religieuse se soit affinée, que le cœur ait été touché de la charité divine, la volonté affermie dans des résolutions fermes. C'est au terme des Exercices, par exemple en conclusion du 3° point de la contemplation pour obtenir l'amour spirituel, que se placerait le mieux la considération sur la gloire de Dieu. Alors le retraitant est apte à comprendre ce que veut dire saint Ignace. Il sait maintenant que cette « gloire de Dieu » est à prendre dans un sens exclusivement religieux, disons même hautement mystique. Chercher la gloire de Dieu, c'est reconnaître Dieu, ses droits, oui, mais surtout sa Majesté et sa

(1) Estaunié, *L'Empreinte*.

Souveraineté, sa présence active dans le monde, son œuvre rédemptrice dans le Christ, ses bienfaits personnels. C'est la reconnaissance d'un amour initial qui appelle une réponse d'amour; c'est la naissance d'un désir véhément de révéler cet amour à ceux qui l'ignorent ou le méconnaissent. La pression de ce désir sur le cœur de l'apôtre — « caritas Christi urget nos » (2) — est beaucoup trop forte pour laisser place à une satisfaction de l'esprit à la vue du travail déjà fait ou à quelque enthousiasme naïf. Certes l'apôtre formé à l'école d'Ignace se réjouit du succès de son œuvre, mais il est trop pris par la grandeur de la Majesté divine pour s'attribuer à lui-même le mérite de son effort. Il remercie le Seigneur d'avoir manifesté sa bonté miséricordieuse avec plus d'éclat... mais il reste trop à faire pour se donner le loisir d'un regard en arrière qui n'aboutirait qu'à un orgueilleux contentement de soi.

Le théocentrisme de la doctrine ignatienne en matière d'apostolat n'est donc pas la négation d'un anthropocentrisme légitime. Le souci des hommes devient partie intégrante de la recherche de la gloire divine. L'apôtre est peut-être toujours distendu entre Dieu et ses frères — « coarctor e duobus » (3) — mais cette distension elle-même devient la condition d'un effort plus intense pour rejoindre Dieu à travers ses frères.

*
* *

En regard de ce théocentrisme fondamental dans la doctrine apostolique de saint Ignace de Loyola, on peut considérer maintenant la place qu'il donne à l'humain, à tout ce qui est dons et moyens humains, dans l'œuvre apostolique. Le texte essentiel est ici le préambule de la 10e Partie des *Constitutions* (4). A la première lecture, on

(2) 2 Cor. 5[14].

(3) Philip. 1[24].

(4) *Constitutiones* P. X, I, 2 et 3.,. « Media illa quae cum Deo instrumentum conjungunt ac disponunt ut a divina manu recte gubernetur efficaciora sunt quam quae illud disponunt erga homines. Hujusmodi est probitas et virtus ac praecipue caritas et pura intentio divini servitii, et familiaritas cum Deo in spiritualibus devotionis exercitiis et zelus sincerus animarum ad gloriam ejus qui eas creavit ac redemit...

Hoc jacto fundamento, media illa naturalia quae Dei ac Domini

serait porté à penser que saint Ignace juxtapose moyens surnaturels et moyens humains, quitte, comme il se doit, à subordonner ceux-ci à ceux-là. De fait il énumère d'abord les moyens « qui unissent l'instrument à Dieu » comme « plus efficaces » que ceux qui le disposent à se faire bien accueillir des hommes : doctrine exacte et solide, art de la présenter, habileté à traiter avec les hommes, etc...

Mais à y regarder de plus près on s'aperçoit aussitôt qu'il ne s'agit point de juxtaposition, ni même de hiérarchie de valeurs. L'originalité de la solution ignatienne consiste toute en ce qu'elle *surnaturalise*, au sens profond du terme, ces moyens humains. Le surnaturel doit en effet pénétrer l'humain, et non seulement le régler ; l'assumer en l'élevant, et non seulement se le subordonner. Non seulement au terme, mais déjà au point de départ on peut dire que l'humain comme tel est disparu : il est devenu surnaturel. C'est que l'opposition du naturel et du surnaturel, le combat de la « nature et de la grâce », doit d'abord se résoudre sur le plan de l'ascèse ; cette opposition n'aurait pas à intervenir sur le plan de l'action, s'il était possible de dissocier dans le concret ces deux domaines. La question n'est pas une question de moyens, mais bien une question d'homme qui utilise ces moyens. Tant vaut l'homme, tant vaut son œuvre et les moyens qu'il emploie pour la réaliser. Tant vaut l'être, tant vaut son agir. Si les dons extérieurs sont *moins efficaces*, c'est-à-dire s'ils conservent encore une certaine efficacité, c'est parce que saint Ignace compte bien qu'aucun apôtre n'agira purement dans le naturel. Mais toute efficacité apostolique vient de l'intérieur et des vertus intérieures surnaturelles, de ce que saint Ignace appelle « les vertus solides et parfaites » : « illa

nostri instrumentum in proximorum utilitatem disponunt in universum ad conservationem et incrementum totius ujus corporis conferent ; si tamen addiscantur et exerceantur sincere ad solum Dei obsequium ; non ut illis fiducia nostra innitatur, sed potius ut divinae gratiae juxta summae Providentiae ordinem per haec cooperemus ; qui ad gloriam suam tam dona naturalia quae ipse ut Creator, quam supernaturalia quae ut gratiae Auctor donat, vult referri. Et ideo media humana, vel per industriam acquisita, ac praecipue doctrina exacta et solida et modus eam proponendi populo in contionibus et lectionibus, et forma agendi cum hominibus eosdemque tractandi, diligenter curanda sunt ».

enim interiora sunt, *ex quibus efficaciam ad exteriora permanare ad finem nobis propositum oportet* ». Voilà une affirmation catégorique. Mais une fois ce fondement posé « *hoc jacto fundamento* », la valeur des dons naturels est aussitôt relevée. Car le surnaturel devient alors non seulement la fin, mais encore la forme même de l'activité apostolique humaine. La *tension* entre l'humain et le divin se résout dans la *sanctification* de l'humain.

C'est donc par l'acquisition des « vertus solides et parfaites » qu'est assurée la *sanctification* des moyens naturels. Ce n'est pas tout. Ignace légitime la possibilité de cette élévation par une double considération. D'abord celle de l'économie de la Providence dont Ignace parle toujours avec un sens exquis. Il est de l'ordre divin que les créatures coopèrent à la grâce divine ; aussi bien dons naturels et dons surnaturels sont-ils également dispensés par l'Auteur de la grâce et doivent être rapportés à sa gloire; ce qui revient à dire que les dons naturels eux-mêmes sont grâce. Mais ce principe d'ordre ontologique se double d'un principe téléologique : venus de Dieu, les dons naturels doivent être utilisés purement et sincèrement pour lui. On comprend maintenant la conclusion ignatienne : « et ideo media humana... diligenter curanda sunt ».

Ignace a donc clairement conscience qu'une règle d'apostolat ne peut se dissocier d'une règle de vie spirituelle. Avant de fonder la Compagnie et d'en écrire les *Constitutions*, il avait vécu puis écrit les *Exercices*, il en avait imposé la longue discipline à tous ceux qui s'étaient groupés autour de lui ; il les imposera à tous ses fils. Il sait bien d'ailleurs qu'on n'a jamais fini de les vivre. De la méditation fondamentale à la contemplation pour obtenir l'amour spirituel, c'est un travail constant pour pénétrer l'humain jusqu'en ses racines les plus profondes de la sainteté nécessaire à l'apôtre de Jésus-Christ. Mais au sortir des Quatre Semaines l'effet n'est encore qu'à son commencement ; en cette vie, il n'atteindra jamais sa plénitude.

La loi de sanctification de l'humain explique aussi l'insistance d'Ignace sur les rapports entre les dispositions intérieures de l'apôtre et son comportement extérieur. Selon

lui le contrôle de l'extérieur doit aider à l'affermissement des vertus intérieures, puis celles-ci doivent s'épanouir au dehors et se manifester à travers les actes, les gestes et toutes les attitudes de l'apôtre. Tel est le sens de cet admirable texte de la III[e] Partie d'où a été tirée la 29[e] règle du Sommaire des *Constitutions*.

C'est d'abord une règle de recueillement :

« Que tous veillent avec le plus grand soin à garder leur sens de tout désordre, les yeux surtout, les oreilles et la langue ».

Bien que le lien ne soit pas explicitement marqué, ce recueillement apparaît comme la condition des dispositions intérieures fondamentales :

« Qu'ils se maintiennent dans la paix intérieure et dans une authentique humilité... »

Ces dispositions vont maintenant imprégner le comportement extérieur :

« Que (cette paix et cette humilité) se manifestent au dehors par le silence quand il faut le garder, par la réserve et le caractère édifiant des paroles quand il convient de parler ; par la modestie du visage, la gravité de la démarche et de tous les mouvements sans donner aucun signe d'impatience et d'orgueil... » (*Const.* III, I, 4).

On discerne dans cette règle trois moments qui sont comme les trois étapes d'une dialectique. La succession en est plutôt logique que chronologique. Ainsi est obtenue l'unité de la personnalité. Riche au dedans, la personnalité de l'apôtre n'est pourtant pas un jardin fermé : c'est un beau verger ouvert à tous, où tous peuvent gratuitement venir chercher des fruits. Il y a là une vue que l'on pourrait appeler liturgique, sacramentaire (au sens augustinien) ou anagogique. L'attitude extérieure prend toute son importance parce qu'elle est le signe dans lequel se révèle le divin qui est à l'intérieur. Il ne s'agit pas, on le voit bien, dans cette règle, pas plus que dans les règles de modestie, il ne s'agit aucunement de procédés pour se composer une attitude qui impose le respect, une sorte de « distance » redoutable. Il n'est pas demandé de paraître guindé, affecté, artificiel, insensible, distant. Les règles du compor-

tement extérieur ne sont pas seulement un code de politesse et de bienséance religieuse. L'intention d'Ignace est autrement élevée. Il indique à ses fils comment devra se reconnaître du dehors la disposition intérieure d'une âme réellement unie à Dieu ; il leur suggère en même temps les précautions à prendre pour sauvegarder et pour accroître cette appartenance de l'homme à Dieu. Ainsi Ignace ne fait-il pas autre chose que de commenter la parole du Seigneur : « Que votre lumière luise devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes actions et qu'ils glorifient le Père qui est dans les cieux » (Mt. 5, 16).

La doctrine apostolique ignatienne assure de la sorte pleinement l'unité de l'homme. L'apôtre n'est plus divisé entre l'appel des hommes et l'appel de Dieu, entre les moyens humains et les moyens surnaturels, entre le souci de la vie intérieure et celui de son comportement extérieur. L'humain n'a pas de valeur en lui-même, c'est vrai, mais il joue le rôle d'*instrument* du divin : l'apôtre imite ainsi le Christ dont l'humanité, selon la belle expression de saint Thomas dont Ignace s'est peut-être inspiré, est l'*instrumentrum divinitatis* (5). Comme celui qui voit le Fils voit le Père (Jo. 14, 9), celui qui voit l'apôtre rejoint en celui-ci le Fils dont il est le continuateur et le Père dont il est le serviteur fidèle. Tout prêtre est, dans sa fonction, représentant du Verbe, c'est vrai, mais une telle présence n'est sensible qu'aux yeux de la foi. Les directives données par saint Ignace ont pour conséquence première de rendre tout homme de bonne volonté sensible à la présence de Dieu dans ses envoyés. Ainsi est obtenu l'accord entre le Message et la vie de celui qui le porte. La doctrine apostolique ignatienne, dans son réalisme supérieur, s'appuie en dernière analyse sur une théologie de la liturgie, du sacrement et du témoignage.

*
* *

A l'occasion d'aspects fondamentaux de la vie apostolique nous voudrions maintenant mettre plus en lumière les lois du réalisme apostolique que nous avons déjà découvertes : la loi de *tension* et la loi de *sanctification*.

(5) *Sum. Theol. 3*[a], q. 19, 1 ad 2[um].

Et d'abord l'universalité de la visée apostolique vient contraster avec le caractère strictement personnel du renoncement imposé à l'apôtre. Maint retraitant qui se trouve face à la Méditation du Règne ne laisse pas d'être surpris par la tournure que prend cet Exercice. « Mea voluntas est subjicere totum mundum et omnes hostes... » proclame le Roi éternel. En voilà bien assez pour susciter l'enthousiasme d'un cœur ardent. Mais Ignace n'a que faire d'un enthousiasme qui ne serait pas authentique. Les « casse-cou », les aventuriers, les irréfléchis, les « enthousiastes naïfs » ne conviennent pas à la tâche. Et voici la question qui opère le tri : est-on capable de se renoncer? Certes il ne s'agit point de perdre de vue le but fixé : c'est bien la soumission du monde entier à la loi de l'Evangile qui reste proposée. Mais le but lui-même demande des hommes capables d'y atteindre. Et c'est la rude proposition faite à ceux qui voudront se signaler : « agere contra suum amorem carnalem et mundanum... » A qui veut conquérir l'univers il faut d'abord, non pas exactement se conquérir soi-même, mais se purifier, se délivrer de toute attache qui empêcherait d'être entièrement donné à la mission. Ignace ne veut pas d'un disciple qui n'aurait en vue que sa propre sanctification, mais il veut encore moins d'un disciple qui voudrait sanctifier les autres sans consentir à se sanctifier tout le premier. Ni individualisme spirituel, ni activisme. Mais la tension porte au maximum la valeur de chacune des forces en présence. L'amplitude des grands desseins spirituels invite au don total de soi-même; l'effort de sanctification élargit et avive la puissance des grands désirs.

Universelle, la visée apostolique est en même temps très élevée qualitativement. Ignace appelle ses fils à un travail de qualité sur des hommes de qualité, comme nous le verrons plus en détail à l'occasion des règles pour le choix des ministères. Les dons de l'intelligence et de la mémoire sont requis des sujets à admettre dans la Compagnie; la sympathie auprès des hommes, l'art de traiter avec eux, et aussi une certaine habileté à présenter le message divin leur sont indispensables. Ignace va d'emblée à ce qui peut être le plus fructueux — c'est là encore un des traits

de son réalisme apostolique. Or le plus fructueux est sans conteste de travailler sur des hommes dont l'influence est plus étendue. Et comme de tels hommes sont exigeants, l'apôtre qui leur est envoyé devra être de taille à soutenir cette exigence.

Il y aurait à se savoir tel de quoi se monter la tête. Mais l'humilité requise de l'apôtre sera ici le pôle négatif de la tension. Le travail de qualité dans un milieu cultivé et brillant présente des risques sérieux. Ces risques Ignace, en parfait réaliste, a jugé qu'ils devaient être courus. Mais il les a démasqués à l'avance devant celui qu'il invite à se ranger sous l'étendard du Roi éternel. Et c'est dans les *Exercices* la signification des Deux Etendards et des Trois degrés d'humilité.. Le futur apôtre y apprend que la tactique du démon est de conduire à l'orgueil et à la suffisance en soi-même. Il sait que les richesses de l'intelligence sont encore plus dangereuses en ce domaine que l'abondance des biens matériels. Mais surtout la considération des Trois Degrés d'Humilité lui purifie le cœur, et pas seulement en le détachant de toute affection désordonnée par l'indifférence et la droiture d'intention : c'est là encore un procédé peut-être trop abstrait. Ignace prend l'homme plus profond et plus totalement. Il lui met devant les yeux le modèle vivant de l'apôtre par excellence : Jésus-Christ. Lui aussi travaillait sur un peuple choisi, et pourtant il n'a connu qu'indifférence et persécutions. Son œuvre semble se terminer par un échec. Le disciple qui aime pourrait-il espérer, désirer autre chose? En lui se crée une disposition fondamentale de préférence pour les travaux humbles et pour tout ce qui rabaisse l'orgueil humain. Etre avec le Christ pauvre et le Christ humilié, tel est maintenant son désir. Alors on peut le lancer dans des ministères plus dangereux pour son humilité : celle-ci est solidement assise. Quand il s'occupe de ministères en vue, l'apôtre formé à l'école d'Ignace se trouve dans une disposition d'âme paradoxale qu'il est nécessaire de mettre en relief parce que s'y manifeste avec la plus grande netteté le jeu de la loi de tension. Cet apôtre met tout son cœur à l'ouvrage, il ne pourrait en être autrement. Son œuvre lui apparaît comme particulièrement choisie pour venir à une

« plus grande gloire de Dieu ». Mais en même temps ce cœur est tout entier à préférer la ressemblance de son Maître humilié. Et ainsi les tendances opposées se concilient et se nourrissent l'une de l'autre. Plus il est humble, plus l'apôtre est capable de faire du travail authentiquement spirituel auprès de personnalités influentes. Ici encore la loi de sanctification achève en l'informant le jeu de la loi de tension (6).

On sait à quel degré saint Ignace fut homme de prière. Il demande à ses fils le même goût pour la recherche de Dieu. Mais cette recherche dans sa pensée ne doit aucunement les détourner de l'action apostolique. Il interdit avec force toute forme d'oraison qui écarterait du service de Dieu dans les âmes. On sait avec quelle énergie il mit fin aux excès de André de Oviedo et même de saint François de Borgia. Une part de prière formelle est requise du disciple d'Ignace ; les dons contemplatifs ne sont d'ailleurs pas exclus. Mais directement ou indirectement l'oraison du Jésuite est ordonnée à l'apostolat : elle est destinée à unir le serviteur à son Maître et à obtenir les grâces indispensables à la conversion et au progrès des âmes. Seulement l'apostolat lui-même doit devenir prière. L'idéal du jésuite n'est pas proprement d'être *à la fois* un actif *et* un contemplatif : c'est d'être contemplatif *dans* l'action et, inversement, actif *dans* la contemplation. Ici encore il n'est pas question de juxtaposer mais d'interpénétrer. Le travail apostolique ne peut être pour Dieu que s'il est fait *avec* Dieu : c'est lui que l'on doit chercher et retrouver en toutes choses ; c'est lui que l'on doit voir et servir dans les âmes (7).

(6) La 8e règle des « operarii » de la Compagnie invite ceux qui sont occupés à des ministères plus élevés à y joindre des ministères plus humbles. Ainsi aux Pères envoyés comme théologiens du Concile de Trente, Ignace imposait il de visiter les hôpitaux et les prisons, de faire le catéchisme aux simples, de prêcher au peuple... Cf. DUDON, *Lettres de saint Ignace*, p. 120. Nadal exprime le même idéal dans son *Journal spirituel* : « Imitatio Christi in Societate ut *in abjectione* ministeria impleantur quae *magis juvent* proximum, et in ipsis bonis operibus contemnamur, et si quidem sit sine propria imperfectione vel culpa, plenior imitatio ». *Mon. Nat*, IV, p 700.

(7) *Const.* III, I, 26 « In omnibus quaerant Deum... »

Ignace aurait volontiers fait sienne la formule qu'un de ses successeurs au Généralat empruntait à saint Grégoire de Nazianze : « Religiosus totus sit in Deo et totus in proximo; totus in Deo quia conversatur in proximo propter Deum; totus in proximo quia, cum orat Deum, commendat proximum Deo » (8). Ce caractère actif de la prière ignatienne se fait jour même à travers la manière de parler du saint. On pourrait à bon droit parler ici d'un « réalisme du style » ignatien. L'expression, chez saint Ignace, n'est jamais artificiellement gonflée par le sentiment : elle reste toujours naturelle, mesurée. Mais la densité des formules révèle la force intérieure qui les soustend et laisse éclater la flamme vive mais discrète qui brûle au centre de l'âme. De telles formules ne vieillissent pas : leur densité même les met à l'abri de l'usure du temps; elles ne datent pas non plus : leur vérité les rend toujours actuelles. La patine qui les recouvre réussit à les rendre plus vénérables et précieuses, non à les faire oublier. On chercherait vainement sous sa plume des mots comme : délices, charmes, douceurs dans la contemplation. Ignace parle bien de « goûter et de sentir intérieurement », il recommande de « s'appliquer aux exercices spirituels » et de « s'efforcer d'y trouver de la dévotion », mais il n'y a pas autre chose dans ses directives que l'invitation à chercher Dieu et goûter sa présence, à mieux se pénétrer de Dieu pour en pénétrer les âmes. La « consolation » est chez lui toute active dans ses effets : elle « appelle et attire aux choses célestes » (*Ex.* n° 316). Dans les *Constitutions*, où il s'agit proprement de former ses fils, Ignace recommande deux choses : la « familiaritas cum Deo tam in oratione quam in omnibus actionibus » et la recherche de « l'onction du saint Esprit » qui fait trouver comme instinctivement la volonté divine. L'on sait enfin que le saint avait coutume de terminer ses lettres par cette formule : « Que Dieu nous donne grâce entière et parfaite pour connaître sa volonté et l'accomplir entièrement ». C'est là au fond ce que recherche toute prière ignatienne : la grâce d'agir pour Dieu.

(8) Cité dans les *Collationes* de Cassien, X, VI; texte repris par le P. Carafa dans la « *Lettre sur la conservation de l'esprit primitif* ».

Les disciples immédiats d'Ignace avaient fait leurs ces pensées de leur fondateur. Les textes de Nadal ont été souvent cités (9). En voici quelques uns, pris dans l'œuvre du Bx Pierre Favre, qui rendent le même son de prière dans l'action.

Le 29 avril 1543, il note dans son *Mémorial* quelques réflexions sur les fruits propres à chacune des quatre semaines des Exercices. Il exprime à ce propos son regret de ne pas trouver chez les retraitants assez de goût pour le travail apostolique :

« Dans la seconde semaine, selon le but des contemplations de la vie du Christ, on place avec raison la demande de ces trois grâces dans les colloques : ... abnégation de soi, la première ; un parfait amour de Dieu, la seconde ; l'amour du service de Notre-Seigneur Jésus-Chris, la troisième. Beaucoup d'hommes me paraissent bien concevoir la première grâce ; ils aiment la personne de Jésus-Christ, mais ils ne sentent pas assez de goût pour les travaux (negotia) qui constituent le service du Christ. Ceux-là souvent, et non sans consolation, pensent beaucoup au Christ, à ses vertus et à ses perfections, mais pas du tout ou très peu aux travaux divers dans lesquels le Christ souhaite que ses ministres s'occupent et le suivent, afin d'être où il a été, eux qui seront plus tard où il est à présent » (*Mem.* 303, *Monumenta Fabri*, p. 639).

Ne sent-on pas dans ces lignes comme un regret de déceler dans ces âmes une sorte d'égoïsme spirituel. Ailleurs Favre dira que la prière individuelle ne donne pas toujours consolation à l'âme; par contre celui qui pense au salut du prochain trouve Dieu avec facilité (*Ibid.*, 341 ; *Mon. Fab.* p. 655). Citons encore un texte de lui pour montrer à quelle profondeur s'origine le zèle apostolique du disciple d'Ignace et comment s'exprime parfois ce souci constant de prière et de recherche de Dieu dans l'action. Favre a attendu longuement un jeune homme qui avait promis de venir se confesser mais ne vient pas. Au moment où l'impatience commence à poindre, le Bienheureux se souvient que lui

(9) Cf. Olphe-Galliard « *La vie apostolique et l'oraison aux origines de la Compagnie* », RAM, 1949, p. 409-425; et encore Verny, « *In actione contemplativus* », RAM, 1950, p. 60, suiv.

aussi a fait attendre souvent le Christ et qu'il faut imiter sa patience et son amour absolu des âmes :

« Alors revenait en moi cette dévotion intense que Dieu m'a donnée pour chacune des âmes, et la volonté de souffrir et de peiner de toutes manières pour elles, non seulement en bloc et généralement (chose qui est moins pénible et moins honorable), mais pour chacune personnellement (singulariter) à l'imitation du Seigneur qui est tout entier à chaque âme et qui pour chacune a vécu toute sa vie, pour chacune a souffert et subi la mort » (*Mem.* 429, *Mon. Fab.*, 630).

Pour le disciple formé à l'école d'Ignace, l'apostolat est bien cette « *dévotion pour chacune des âmes* », amour de personne à personne, singulier et en même temps universel, spirituel et pur, comme l'amour même du Christ Jésus. A ce degré de zèle on comprend que toute activité soit pénétrée intimement de prière.

Le réalisme apostolique de saint Ignace se manifeste encore dans sa doctrine sur les rapports de la mortification et du soin de la santé. La mortification est indispensable à l'apôtre. C'est la loi première. Ignace en parle peu dans les *Constitutions* parce que les *Exercices* ont assez montré qu'aucune œuvre spirituelle ne peut se faire sans le sacrifice. Aussi se contente-t-il de prescrire l'imitation totale du Christ, en particulier dans ses humiliations, puis « une abnégation toujours plus grande et la mortification en toutes choses, autant que faire se pourra » (Examen, c. 4, n. 46). L'accent est toujours mis sur l'intérieur : l'amour effectif du Christ, l'abnégation, ensuite la mortification avec ici la réserve qu'impose la discrétion ; la restriction ne porte que sur la pratique, non sur la disposition intérieure à la pénitence corporelle, qui elle reste totalitaire. Et le pôle opposé de la tension sera ici le souci de la santé qu'imposent les labeurs de l'apostolat. Aucun fondateur d'ordre, croyons-nous, n'a donné en ce domaine des directives aussi savamment équilibrées. Qu'on relise seulement pour s'en convaincre le chapitre second de la III[e] partie des *Constitutions*, intitulé « De conservatione corporis ».

Les pénitences ne doivent point être excessives car cela empêcherait un plus grand bien ; on veillera donc à assurer la mesure nécessaire de sommeil, de vivres, de détente, de repos; on alternera les travaux de l'esprit avec ceux du corps et tous auront quelque occupation corporelle ; on accordera à chacun ce qui est nécessaire ou convenable pour le maintien de la santé, les dispenses obtenues en ce domaine ne seront pas opposées à la vie commune ; au besoin, les supérieurs prendront l'initiative d'un changement de climat (on veillera à placer les maisons de résidence ou d'études en des lieux salubres, *Const.* X, 13 C) ; on aura grand soin des malades, etc... Ailleurs (*Const.* IV, IV, 1), il recommande de veiller avec plus d'attention sur l'hygiène du travail et le sommeil des scolastiques. Enfin, dans la X[e] Partie (n° 13), le soin de la santé est un des points indiqués comme favorables au maintien et à l'accroissement de la Compagnie.

Mais il est en même temps pourvu au danger qu'une préoccupation excessive de la santé ferait courir. Le désir de conserver les forces du corps doit en effet procéder d'un désir plus profond et plus spirituel de travailler au service de Dieu. La santé n'est pas recherchée comme un bien en soi, mais comme la condition d'un meilleur bien. Les exceptions demandées seront examinées au préalable dans la prière; ensuite toute l'affaire sera remise à la décision du Supérieur : une instance reste possible, même auprès du Supérieur majeur, mais elle se fera toujours avec le maximum de discrétion et après avoir prié. Droiture d'intention, réflexion dans la prière et obéissance viennent ainsi « sanctifier » le soin de la santé (*Const.* III, II, 1). Quant à la mortification elle-même, elle est également soumise au contrôle de l'obéissance : chacun doit confier au Supérieur ou au P. Spirituel les pénitences qu'il fait ou désire faire. Et la conclusion de ce chapitre indique bien dans quel esprit Ignace envisage ce problème de la mortification et de la santé : « Haec autem omnia fiunt ut clarius procedatur et in animis corporibusque nostris Deo Domino nostro major gloria deferatur » (*Const.* III, II, 5) (10).

(10) Un exemple du souci d'Ignace en cette matière de santé, ce sont les directives données à André de Oviedo nommé supérieur de la

Un autre aspect du réalisme ignatien est le souci du fondateur de respecter la diversité des personnes. Le texte même des *Constitutions* y insiste à plusieurs reprises. Ignace cherche le plus souvent à donner un esprit; il suggère ensuite quelques moyens pour développer cet esprit; il devient de moins en moins précis lorsqu'il s'agit de prescriptions pratiques. Il indique clairement que le temps de sommeil, le vêtement, le régime alimentaire, le programme des études ne peuvent être uniformes. Aussi bien ce n'est pas l'uniformité qui importe, du moins celle de l'extérieur, mais bien l'unanimité. Celle-ci sera obtenue d'abord par un effort pour réaliser à l'intérieur de la Compagnie l'identité de doctrine, de pensée et d'action (11), mais surtout par la charité, une charité si large qu'en elle se résorberont toutes les divisions qui pourraient venir des particularismes nationaux ou raciaux. Une certaine conformité dans la nourriture, le vêtement et la manière de vivre, contribue sans aucun doute à l'unanimité des pensées et des cœurs (12), mais la possibilité d'une diversité reste maintenue.

Le Gouvernement de la Compagnie est sans aucun doute « monarchique » : entre les mains du seul Père Général réside la plénitude des pouvoirs exécutifs; c'est lui-même qui nomme les Provinciaux et tous les supérieurs et recteurs de quelque importance. Son contrôle s'exerce de façon très précise sur le gouvernement de chaque maison et de chaque Province. Cependant on ne doit pas voir dans ces dispositions une tendance outrancière à la centralisation administrative. Saint Ignace indique clairement en effet que plus le Général pourra donner de confiance et d'autorité aux Supérieurs provinciaux et plus ceux-ci pourront en donner aux Supérieurs locaux, meilleur et plus efficace sera le gouvernement (13). L'adaptation des mesures prises

maison de campagne de Tivoli en février 1551 : « Tenga cuydado non solamente de guardar su anima, pero tambien su cuerpo, para que lo uno y lo otro sirva a Dios N.-S. y al bien comum con la sanidad y fuerzas que con la divina ayuda si pudiere » (*Epist. et Instr.* III, p. 309).

(11) *Const.* III, I, 18.

(12) *Ibid.*, VIII, I, 9.

(13) *Const.* IV, X, 4 — IX, VI, 6.

au centre sera ainsi du ressort du Supérieur local, dans la mesure où ces directives lui en laissent la liberté.

Quant aux individualités, leur imposer une rigoureuse uniformité serait méconnaissance de la diversité des personnes ; ce serait plus encore méconnaissance de la singularité des grâces divines (14), à chacun une mesure de grâce est communiquée, pour chacun il existe un sentier où il se sent à l'aise : on ne cherchera pas à le conduire par un autre (15). Il est néanmoins indiscutable que les fils d'Ignace se caractérisent par un « air de famille ». Mais les traits de cette ressemblance sont plutôt intérieurs et spirituels : ils se résument en somme dans ce souci constant de travailler intensément au salut des âmes, et en tous les domaines, sans oublier cependant de se parfaire eux-mêmes dans la grâce de Dieu. Ceci posé, les dons de chacun et son originalité apparaissent au grand jour. C'est là d'ailleurs la condition de toute communauté spirituelle. La tension qui pourrait résulter de cette diversité s'apaise dans un effort de sanctification qui est ici un effort de communion et de charité.

Il serait facile d'étendre ce jeu de la double loi de tension et de sanctification à de nouveaux aspects du réalisme apostolique de la doctrine ignatienne, par exemple : humanisme et mystique, pauvreté des maisons professes et fondation des maisons d'étude ; obéissance et initiative, etc. Nous ne mentionnerons qu'une dernière tension : celle qui existe entre le principe de personnalité et le principe de communauté.

On accuse volontiers les fils d'Ignace d'individualisme : l'on sait que ce défaut est impardonnable de notre temps, exigence pleinement justifiée. Mais il faut y regarder de près, la question n'est pas si simple. Il est indiscutable que les Constitutions de la Compagnie ne suggèrent guère ce que nous appelons maintenant « l'esprit d'équipe », c'est-à-dire la recherche en commun du travail à faire et la mise en œuvre commune des moyens nécessaires pour accom-

(14) *Const.* III, I, 20.
(15) Maximes de S. Ignace.

plir la tâche proposée. Ni la description des résidences ni celle des collèges ne donne l'idée d'une pareille manière d'envisager le travail apostolique. Les exercices de communauté sont réduits au strict minimum dans la Compagnie ; ni chœur, ni messe conventuelle, ni chapitre quotidien ; les oraisons et les examens de conscience se font en privé ; la communauté ne se réunit guère dans une prière commune que pour les Litanies des saints récitées chaque jour pour les besoins de l'Eglise.

A première vue le portrait idéal du jésuite semble bien celui du « noble chevalier », solidement armé pour l'offensive comme pour la défensive, exercé à porter adroitement ses coups et à parer ceux de l'adversaire ; assez habile en un mot pour agir en « cavalier seul », à l'occasion de missions périlleuses. La longue formation intellectuelle de la Compagnie n'obtiendrait-elle pas comme fruit ce soldat « insigne » capable de valoir à lui seul une armée ?... Ce sont là, croyons-nous, vues romantiques singulièrement naïves qui n'ont d'excuse que le souci d'exalter la qualité de la formation ignatienne. Certes, nous l'avons suffisamment montré, la personnalité du jésuite doit être solidement formée. Cependant la tendance toujours possible à un excès de confiance en sa propre sécurité doit être dès l'origine découverte et rejetée. L'humilité est le premier instrument de défense ; le second est la communauté. Reconnaissons-le sans embarras, Ignace n'a pas prévu pour ses fils un apostolat « en équipe » au sens où nous le dirions aujourd'hui. On le sait assez, ce qui constitue le principe de la direction de la Compagnie et qui donne l'allure générale de l'ordre, c'est l'obéissance. Et cela s'explique si bien par le temps où est née la Compaguie et par le but qu'encore aujourd'hui elle se fixe que nous n'hésitons pas à voir dans ce caractère spécifique une nouvelle preuve de réalisme apostolique. Au temps d'Ignace le travail pressait : il ne restait pas de temps à perdre en discussions pour savoir où porter d'abord l'effort. La Compagnie a connu un premier temps d'esprit d'équipe : ce furent les années où s'élabora le plan général de l'ordre, effort commun dont on trouve trace dans les premiers documents de la Compagnie et qui conduisit le petit groupe de Montmar-

tre jusqu'à la fondation d'un nouvel ordre religieux. Mais une fois que fut décidée la mise au service du Pape et que fut admis le principe d'obéissance, Ignace, approuvé en cela par ses compagnons, jugea qu'il était dès lors inutile de discuter en équipe leur apostolat. Les discussions n'auraient-elles pas réveillé les préférences raciales de ces hommes venus de pays divers? Ignace préfère donc se donner une garantie de désintéressement et d'universalité en demandant au Chef de toute l'Eglise où et comment devait s'exercer l'activité des siens. Et comme il savait ou pressentait que le Pape ne pourrait pas diriger la Compagnie dans les détails, lui-même s'établit à Rome comme pour être aux écoutes des besoins de la chrétienté. Il estimait que la libre décision d'un supérieur sage et averti offrait plus de garanties de rapidité et de bien universel. Ignace ne revendiquait d'ailleurs nullement la dignité généralice : il aurait mieux aimé servir dans le rang et travailler plus directement sur les âmes ; plusieurs fois, on le sait, il chercha à se démettre de sa charge. Mais puisqu'elle lui fut imposée et maintenue, il vit que son devoir était de commander, avec sagesse et charité, sans doute, mais avec pleine autorité.

Le primat n'est donc pas à l'équipe mais à l'obéissance. Seulement le gouvernement doit être paternel : c'est là un point qui sera déclaré comme fondamental dans l'Institut. C'est là, du côté du Supérieur, une première source de l'esprit de communauté. Il apparaît aussitôt que la Compagnie n'est pas tant une armée qu'une famille : c'est la « societas Jesu, societas amoris » dont parle François Xavier. Famille spirituelle serrée autour de son Chef le Christ dont le Supérieur doit rappeler « la douceur, la bonté, la charité » (16). La seconde qualité requise du Père Général, norme des supérieurs, c'est, — après la familiarité avec Dieu, source de tout bien,— la splendeur de la charité à l'égard de tous et spécialement à l'égard des membres de la Compagnie (*Const.* IX, II, 2). C'est d'abord « in suo capite » que doit être uni l'ordre tout entier. Et ce lien qui unit l'inférieur au supérieur est celui d'une obéissance

(16) *Formula Instituti* (dans les Bulles d'institution de Paul III et Jules III), n° 6.

filiale et aimante (17). Notons en passant que le précepte du compte de conscience, qui semble répondre dans l'esprit d'Ignace à une meilleure utilisation des forces et des aptitudes pour le service divin, ne contribue pas peu à créer entre supérieur et inférieur des liens d'amour fondés sur une connaissance profonde des âmes (*Examen IV*, 35-36). A chaque échelon, le Supérieur devient de la sorte un agent et un centre d'unité.

L'union des membres entre eux n'est pas moins requise. Ignace n'en méconnaît pas les difficultés, qui résultent de cette provenance diverse des sujets et de leur dispersion dans le champ d'apostolat : mais ces sources de division sont à son avis une raison de plus d'intensifier l'union (*Constitutions*, VIII, I, 1) ; celle-ci est une condition sine qua non de la conservation et des progrès de la Compagnie comme aussi de son efficacité auprès des âmes (*Ibid.*). Et les moyens indiqués pour assurer l'union fraternelle, principe de la vie en communauté, révèlent encore le jeu de la loi de sanctification venant tempérer les tensions possibles.

Ce sera d'abord une sélection sévère à l'entrée de la Compagnie : il faut éviter les sujets brouillons, incapables de maîtriser leurs tendances égoïstes et orgueilleuses (VIII, I, 2); ce sera ensuite l'obéissance requise de tous et spécialement de ceux qui occupent des fonctions importantes ; ce sera, dans l'obéissance, le respect d'une juste hiérarchie de telle sorte que tous à un degré quelconque auront occasion de soumettre leur volonté à une autorité plus haute (VIII, I, 4). Le sujet qui serait une occasion de discorde à l'intérieur de la communauté doit être inexorablement écarté, c'est-à-dire renvoyé de la Compagnie ou simplement déplacé (VIII, I, 5, F). Mais le principal lien d'unité entre les membres de la Compagnie, c'est « l'amour de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ : si le Supérieur et les inférieurs sont très unis à sa souveraine et divine bonté, alors très facilement ils seront unis entre eux, et cela se fera par

(17) Le supérieur sera tel qu'en tout ses inférieurs puissent avoir confiance Aussi devra-t-il s'entourer d'un conseil d'hommes au jugement sûr et commander de telle façon que ses fils se conduisent plutôt par l'amour que par la crainte (VIII, I, 6 G).

cet amour qui, descendant de Dieu, s'étendra à tout prochain et spécialement au corps de la Compagnie » (VIII, I, 8).

Viennent ensuite des moyens d'ordre plus pratique : l'accord dans la doctrine, le jugement et les volontés; une certaine uniformité dans l'extérieur — quoad diversitas personarum et locorum et ceterorum diversitas permittet —; — enfin et surtout un échange fréquent de lettres qui permettront aux ouvriers apostoliques de se faire un esprit commun et de trouver devant les évènements des réactions communes : il convient qu'ils soient informés dans le détail des travaux et des succès de leurs compagnons de travail. En bref le Supérieur doit veiller à ce que en tout lieu et par tous « soit connu ce qui peut contribuer le plus à la consolation et à l'édification de chacun dans le Seigneur » (VIII, I. 9).

On ne peut nier d'ailleurs que dans les consignes données aux Pères qu'il envoyait lui-même en ministère, saint Ignace n'ait fait une certaine place à l'esprit d'équipe. La délibération commune est conseillée aux Pères qu'il envoie en Irlande et surtout à ceux qu'il désigne pour le Concile de Trente et dont le rôle est particulièrement délicat (18). Et dans le passage des *Constitutions* qui traite des personnes à choisir pour les ministères, il recommande de choisir les équiques de telle manière que les ouvriers apostoliques puissent à la fois se soutenir, s'aider et s'instruire mutuellement (*Const.* VII, II, 1, F.).

Il suffit de parcourir l'ensemble de ces textes pour se convaincre que saint Ignace veut bien de ses fils un travail « communautaire » encore que ce ne soit pas toujours et expressément un travail en équipe. Chacun des membres

(18) « Pour une plus grande aide mutuelle, nous prendrons une heure, la nuit venue, pour traiter entre nous de ce qui s'est fait dans le jour et de ce qui doit se faire le lendemain. Dans les décisions pour les choses passées ou futures, nous mettre d'accord en votant ou autrement. Chaque nuit, que quelqu'un prie les autres de le corriger en tout ce qui lui semblera utile; qu'il ne réplique rien ; si on ne donne pas le motif de la correction, que lui-même le donne Ainsi fera-t-on à tour de rôle, pour que tous s'aident en toute charité et pour une plus grande édification en tout lieu ». *Epist. et Instr.*, I, p. 389 ; DUDON, *Lettres de S. Ignace*, p. 122.

de la Compagnie doit donc prendre conscience qu'il fait un travail de corps; encore qu'il soit parfaitement au courant de sa tâche et capable de se tirer d'affaire tout seul, il se sent étroitement uni à tous ceux de ses frères qui travaillent en définitive à la même œuvre, que ce soit loin ou près de lui. Sanctifiée par l'obéissance et la charité, sa personnalité, si puissante et si originale soit-elle, ne fait plus obstacle à la communauté, mais y trouve au contraire un dynamisme nouveau.

A qui considère attentivement ces divers aspects de la tension spirituelle au cœur du réalisme apostolique ignatien, il ne peut manquer de venir à l'âme une haute admiration pour l'équilibre difficile mais parfait qui est ici réalisé. Qu'il nous soit permis, pour conclure et synthétiser ce que nous venons de dire, de citer un long passage du P. Louis Lallemant, un des auteurs sans doute qui ont exprimé de la manière la plus profonde l'idéal et l'essence même de la doctrine apostolique ignatienne :

« Le rapport de notre esprit à celui de Jésus-Christ consiste à joindre ensemble des choses contraires en apparence, comme la science et l'humilité, la jeunesse et la chasteté, la diversité des nations et une parfaite charité, etc.; de même que Notre-Seigneur alliait en sa personne la divinité avec l'humanité, l'immortalité avec une vie mortelle, le souverain domaine avec l'état de serviteur, etc... Ainsi nous devons être disposés à faire des actions très hautes, puis d'autres très basses. C'est là l'esprit de la Compagnie.

« Le dernier point de la plus haute perfection en ce monde est le zèle des âmes. Pour former ce zèle il faut avoir un certain tempérament qui ne se rencontre qu'avec peine et qui résulte du mélange de choses contraires. Il faut par exemple mêler dans notre vie une grande affection aux choses surnaturelles avec l'étude des sciences et d'autres occupations naturelles; or il est fort aisé de se jeter trop d'un côté. On peut avoir trop de passion pour les sciences et négliger l'oraison et les choses spirituelles : ou si l'on veut être un homme spirituel, on peut ne pas assez cultiver les talents naturels, comme la doctrine, l'éloquence, la

prudence, d'où l'on tire des industries pour réussir dans nos ministères.

« L'esprit de Dieu a donné à saint Ignace une lumière particulière pour joindre ensemble ces choses-là dans notre Institut. D'autres qui n'avaient pas cette lumière se sont tellement attachés à la solitude, à la pénitence, à la contemplation, qu'ils semblent avoir porté jusqu'à l'excès le mépris de tous les talents humains.

« Par là nous pouvons connaître l'excellence de l'esprit de la Compagnie qui honore et imite la manière avec laquelle la divinité était unie à tout ce qui est humain en Jésus-Christ, aux facultés de son âme, aux membres de son corps, à son sang, et divinisait tout. Ainsi l'esprit de Dieu en nous s'allie avec tout ce qui est bon naturellement, comme les talents naturels et acquis, et divinise tout ce qui peut contribuer à la plus grande gloire de Dieu... » *(Doctrine spirituelle,* notes ajoutées par le P. Rigoleuc, ch. IX).

Le P. Lallemant va à la vraie source de cette doctrine apostolique : c'est l'imitation de Jésus-Christ, imitation qui n'est pas extrinsèque mais devient une entière configuration et même une identification au Souverain modèle. Le fruit des Exercices spirituels est ainsi passé dans les Constitutions. Nous n'ajouterons qu'une remarque : du fait même que l'idéal de la Compagnie fondé par saint Ignace est l'imitation parfaite du Christ, cet idéal ne saurait être un monopole. Dans les traits que nous avons décrits et que résume parfaitement le Père Lallemant, il nous semble que tout apôtre véritable doit se reconnaître et reconnaître aussi les lois de son action apostolique. Le seul mérite d'Ignace de Loyola est d'avoir mis dans une plus parfaite lumière la doctrine évangélique en matière d'apostolat.

*
* *

Les règles du choix des ministères nous offrent un excellent centre de perspective sur le réalisme apostolique de saint Ignace. Nous ne sommes plus en effet dans la doctrine spirituelle des hommes d'action; déjà nous approchons de l'activité concrète, sans que cependant soient données des applications de détail. Extrêmement précises et complexes, comme on le verra, les règles ignatiennes restent encore des directives dont l'application demeure

très libre et très souple. En les écrivant, Ignace songe surtout à former les réflexes apostoliques de ses fils. Mais il convient de remarquer qu'il ne laisse pas au hasard ou au caprice des supérieurs la détermination des ministères : c'est un point où ne peut jouer seulement la loi de l'offre et de la demande. Il faut un choix : la vigne du Seigneur est grande, les nécessités pressantes, les demandes nombreuses et pas toujours également réfléchies ; les préférences nationales pourraient mettre en oubli l'intérêt général. Il faut un choix, et le meilleur.

Nous ne parlerons pas des missions confiées directement à la Compagnie par le Souverain Pontife : elles n'offrent guère sous la plume d'Ignace qu'une occasion à donner des directives pour une meilleure et plus prompte obéissance et pour une plus parfaite exécution. Mais le second chapitre de la VII[e] partie nous intéresse par contre au plus haut point : Ignace y traite des ministères confiés par les Supérieurs ; à ceux-ci il indique ce qui doit guider leur choix. Dans le corps du texte il donne les principes les plus généraux tandis que les « declarationes » ou notes explicatives — et elles prennent ici une ampleur exceptionnelle — traitent successivement des lieux, des œuvres, du choix des personnes.

Il est une règle sous-jacente dans les *Constitutions* et qu'il convient de rappeler ici particulièrement au moment où Ignace traite de ce qui constitue la fin propre de la Compagnie. Lui-même nous suggère d'ailleurs dans une « declaratio » qu'elle doit intervenir dans la solution de toutes les questions posées ici (19). C'est la règle de la loi intérieure d'amour et de charité, ou, sous une autre formule, de la docilité à « l'onction du Saint-Esprit ». On sait que saint Ignace revient souvent sur cette règle (20) dans les *Constitutions* et aussi dans ses lettres. Il semble se référer à une double série de textes scripturaires : ceux de saint Luc dans l'*Evangile* et les *Actes* où l'hagiographe nous montre le Christ et les apôtres guidés intérieurement dans leurs démarches les plus importantes par l'Esprit-

(19) *Const.* VII, 2, F.

(20) *Const.* I, II, 13 ; IV, VIII, 8. — *Epist. et Instr.*, III, p. 544, XV, p. 253, etc...

Saint (21) ; ceux de saint Jean dans la *Première Epître* où l'apôtre nous dit que l'homme qui a reçu l'onction du Saint-Esprit n'a pas besoin d'autre enseignement (22). L'onction du Saint-Esprit serait donc comme une sorte de lumière intérieure, disons plus, une sorte d'instinct spirituel par lequel, en chaque circonstance, l'apôtre trouve spontanément la conduite à tenir. A celui qui est guidé par l'Esprit, il n'est pas beoin de tout dire, il comprend à demi-mot. Il est d'autres cas plus délicats à trancher, impossibles à enserrer dans des règles, que l'onction de l'Esprit permet seule de résoudre (23). C'est la règle fondamentale d'un apostolat vraiment spirituel. Mais on conçoit qu'elle suppose une pureté totale de l'apôtre. Aussi convient-il de donner des principes plus rationnels. A de tels principes la règle de l'onction spirituelle n'est pas opposée. Bien plus, en est la source originelle : un homme docile à l'Esprit trouve d'instinct ce qu'un autre a besoin de règles pour connaître. Mais la fidélité à l'application de ces règles finira bien, avec la grâce qui ne manque jamais, par créer dans l'âme de l'apôtre cet instinct supérieur de la volonté divine.

L'onction de l'Esprit ne saurait conduire qu'à la recherche du *meilleur service de Dieu.* Tel est le premier principe qui doit guider le choix du supérieur. C'est dans cette VIIe partie des *Constitutions* que reviennent le plus souvent les formules synonymes auxquelles nous avons fait allusion plus haut; nous en citons quelques-unes au hasard : ad majus Dei obsequium et universale bonum — ad majorem Dei gloriam et universale bonum — majorem proximorum aedificationem et divinum obsequium intuendo — in omnibus honor et bonum universale quaeritur — ut majus servitium Deo fiat, magisque commune bonum per personas societatis juvetur, etc... Meilleur service de Dieu, plus grande gloire de Dieu, meilleur bien des âmes. voilà le but que doit sans cesse avoir devant les yeux le Supérieur de la Compagnie quand il détermine le

(21) *Luc*, 4^{1}, 4^{14} ; *Actes des Ap.*, 6^{10}, 6^{39}, 6^{31}, 13^{4}, 15^{28}, 16^{6}, etc...

(22) 1ª Joan. 2, 20 et 27.

(23) Quand il faut décider de l'aptitude d'un candidat à la Compagnie, par exemple, *Const.* I, II, 13.

choix des ministères. Et notons bien qu'il ne suffit pas de chercher un bien quelconque : un principe d'excellence intervient. C'est un *meilleur* bien et une gloire *plus grande*. Ignace n'emploie pas de superlatif car, de notre point de vue humain, il ne peut être question de superlatif en ce domaine. Il y a toujours mieux et plus à faire; il reste toujours la possibilité d'un progrès dans l'effort et d'une meilleure qualité du fruit obtenu. La gloire de Dieu, œuvre de l'homme, ne saurait être « maxima » : elle serait alors infinie; seul le Verbe Incarné a pu glorifier infiniment son Père. Le service de Dieu non plus ne peut être « maximum » : quel apôtre pourrait sans orgueil prétendre avoir fait tout son possible; l'eût-il fait, tant que l'Evangile n'a pas été annoncé jusqu'aux extrémités de la terre et reçu de tous les hommes, il resterait encore un immense champ ouvert à son action.

Ignace témoigne cependant d'un souci d'extension maximum de cette recherche de la gloire divine. Sous un autre aspect le principe de la plus grande gloire de Dieu devient le principe *du bien le plus universel*. L'universalité est le critère du bien divin : *bonum quo universalius eo divinius*, dit saint Ignace. Les règles particulières aux lieux, aux œuvres et aux personnes nous montreront à quels traits se reconnaît l'universalité du bien. Il nous suffira d'ajouter ici que le souci d'universalité fut la raison déterminante du vœu d'obéissance au Souverain Pontife. La disponibilité du nouvel ordre au service de l'Eglise devrait être totale, sans exclure quelque lieu ou quelque œuvre que ce fût : la juridiction universelle du Pape parut à Ignace le seul point d'appui qui pût garantir à son ordre l'universalité de sa visée apostolique.

La docilité à l'onction de l'Esprit, la meilleure gloire et le meilleur service de Dieu, ce sont là biens authentiquement spirituels. Leur recherche se fera donc en plein atmosphère spirituelle. C'est le troisième principe que l'on pourrait appeler *principe d'élection*. Comme les règles du choix d'un état de vie dans les *Exercices*, celles du choix des ministères, qui n'en sont d'ailleurs qu'une application pratique, enrobent de prière et de consultation intérieure tout le processus de la délibération. Le Supérieur doit se

mettre dans l'esprit le meilleur service de Dieu et le bien universel. Pour les découvrir, « dans cette très droite et très pure intention » (cum hac ergo rectissima ac sincerissima intentione in Dei Domini nostri conspectu habita) il doit, surtout lorsqu'est en question un choix d'importance, prier, faire prier, consulter. La décision ne peut être prise à la légère : tout est prévu pour que les ressources de la raison et l'inspiration de la grâce puissent dicter le meilleur choix.

Venons en maintenant aux prescriptions plus particulières des « declarationes », sorte de notes additives qui viennent préciser ou compléter le corps du texte, dont la portée est plus générale. Il convient tout d'abord de remarquer que, plusieurs fois au cours de ces additifs, Ignace rappelle les principes fondamentaux de l'onction de l'Esprit (F), du meilleur service et du bien plus universel (D, à plusieurs reprises; E, F, G). C'est bien le signe que là sont les règles suprêmes qui sont à la fois l'origine et la fin des règles plus particulières. Mais ces dernières n'en sont pas moins intéressantes dans leur précision même.

Ignace traite d'abord des « lieux » où le Supérieur devra envoyer ses subordonnés : en fait, comme on le verra, c'est toute la question des « âmes » auxquelles il faut donner le secours des ministères de la Compagnie. Le premier principe qui doit en ce domaine guider le choix du Supérieur est le principe d'*indigence* : « eligenda videtur in tam ampla Christi Domini vinea... ejus pars illa quae magis indiget ». Les raisons de cette indigence spirituelle peuvent être fort diverses : « pénurie d'autres ouvriers, misère des âmes, danger extrême de damnation ». On sait que ce fut au nom de ce principe d'indigence que les premiers jésuites portèrent leur choix sur l'évangélisation de l'Allemagne (24).

(24) Cf. la lettre envoyée par Ignace à toute la Compagnie le 21 juillet 1553 : « L'ordre de la charité par laquelle nous devons aimer tout le corps de l'Eglise en son chef J.-C., exige que nous apportions de préférence le remède là où la maladie est plus grave et plus dangereuse. Il nous a donc paru que, selon la faible mesure de nos forces, à ces régions d'Allemagne, d'Angleterre et du Nord, mises en péril par la re-

Opposé en apparence seulement au premier, le second principe est celui d'une *meilleure disposition* des âmes : là où la porte est plus largement ouverte, là où les fidèles attendent avec impatience les témoins du Christ ; là où des hommes influents peuvent favoriser l'action apostolique.

Un principe de *gratitude et charité* impose aussi de s'occuper particulièrement des lieux où sont établies des résidences ou collèges ; surtout si ces centres bénéficient, comme c'est presque toujours le cas, des aumônes et du bon accueil de la population. C'est là, juge Ignace, agir « juxta ordinem perfectae caritatis ».

Joue enfin le principe de *meilleure influence* : « illi homines et loca quae, cum profecerint, in causa erunt ut bonum ad multos alios, qui eorum auctoritatem sequuntur vel per eos reguntur, perveniat, debent praeferri ». Est donc recommandé le ministère auprès des « hominibus magnis et publicis », ecclésiastiques et séculiers; auprès des « magnis gentibus » comme les Indes, auprès des peuples qui ont la plus large zone d'influence, des Universités, etc... La raison profonde de cette préférence n'est pas un souci de protection humaine ou de recherche de la faveur des grands. Ignace, il est vrai, demande ailleurs que l'on fasse effort pour se concilier, dans la mesure où cela peut se faire sans scandale et sans plus grave dommage spirituel, la faveur et la protection des princes. Mais le but est, comme ici, tout spirituel. Ignace veut faire avancer spirituellement les hommes en vue ; il sait en effet que ces hommes ont un devoir et un pouvoir d'exemple. En gagnant les chefs et les meneurs, on est sûr d'avoir auprès de la masse un accès plus facile. Ignace dirige ainsi l'apostolat partout où le rendement spirituel peut être au maximum. François Xavier agissait dans cet esprit lorsqu'il partait pour le Japon, ce peuple dont il avait par le jeune Antonio une si riche idée et, plus tard encore lorsqu'il gagnait la Chine dans la persuasion que ce peuple commandait la culture et les idées de l'Extrême-Orient.

En ce qui concerne les œuvres d'apostolat, Ignace

doutable infection de l'hérésie, notre Compagnie devait apporter son secours avec une particulière affection ». *Ep. et Inst.*, V, 221-222.

énonce d'abord un *principe de totalité* : on s'efforcera de travailler aux œuvres où la charité corporelle s'unit à la spirituelle. Là se marque fortement le réalisme apostolique d'Ignace : il voit l'objet dans sa réalité complexe ; il connaît à merveille la psychologie humaine : il sait que le soin des corps est un moyen sûr de s'ouvrir une porte pour accéder jusqu'aux âmes ; il sait que ce n'est pas toujours le moyen le plus excellent en soi qui opère le plus de fruits : « cum itidem aliqui possint in rebus majoris suae perfectionis *et minoris*, et demum in rebus ex se melioribus *et minus bonis* juvari ». Mais ce principe est aussitôt corrigé par celui du *plus parfait* : si l'on ne peut s'occuper à la fois d'œuvres corporelles et spirituelles, mieux vaut choisir celles-ci. Et encore une parenthèse opportune « ceteris paribus » semble suggérer qu'il peut être, dans certains cas, nécessaire de s'occuper seulement des corps et d'affaires profanes, pour ensuite se ménager un accès aux actions spirituelles. C'est ainsi que procèderont souvent les missionnaires de la Compagnie, en particulier les savants mathématiciens envoyés auprès des empereurs de Chine.

Viennent ensuite les principes d'*urgence* et de plus *grande importance*. Ils correspondent en fait aux principes d'indigence et de meilleure influence que nous avons étudiés à propos des lieux. Nous n'y insistons pas.

Le principe de *meilleure adaptation* à la fin de l'Institut est aussi évident; il va de soi que les fils d'Ignace chercheront d'instinct ce qui répond le mieux à la fin de leur Ordre : propager et défendre la foi chrétienne. Mais Ignace corrige aussitôt ce principe par un autre : on s'emploiera d'abord aux œuvres dont personne ne s'occupe : règle très sage qui sauve le respect dû aux autres ouvriers apostoliques, tout en évitant la dispersion des tâches.

Enfin, à égalité d'importance, de nécessité et d'urgence, on choisira les œuvres les plus sûres et les moins périlleuses. C'est le principe de *meilleure sécurité*. Il importe de bien remarquer comment saint Igace l'introduit. Le danger physique ou spirituel n'entre pas en ligne de compte dès qu'il y a urgence ou grave importance. Mais on conçoit qu'une telle considération soit légitime lorsque c'est la

seule qui puisse déterminer une décision hésitante. Dans les mêmes conditions joue le principe de *meilleure facilité* : il ne s'agit pas ici encore d'épargner le travail, mais d'assurer un bien plus étendu en ménageant à bon escient les forces de l'ouvrier.

Comme tout se ramène en fin de compte à la recherche du bien plus universel et que celui-ci se reconnaît à une *plus grande extension* et à une *plus grande durée*, ce sont là les derniers principes qui règlent le choix des œuvres. En vertu du premier, on choisira ce qui touche à la fois le plus grand nombre d'âmes ; l'enseignement et la prédication seront donc préférés aux confessions et aux Exercices. Mais Ignace corige aussitôt par un rappel du principe de meilleure influence la tendance qui pourrait se glisser ici d'une illusion sur le nombre. Il est bien des circonstances où le travail est plus fructueux sur les élites que sur la masse. Enfin l'apôtre cherchera à assurer la conservation des fruits de son œuvre par des organisations stables et solidement fondées. Tel sera le rôle des Congrégations et Confréries laissées par les missionnaires des campagnes sur leur passage.

Le choix des personnes à envoyer dans les divers ministères est commandé par un double principe de *meilleure adaptation* et de *meilleure combinaison*. Ignace donne ici un certain nombre de règles pratiques auxquelles il serait normal de penser. mais que les supérieurs sont exposés à oublier dans la presse des occupations.

Aux œuvres les plus importantes, où il faut à tout prix éviter de se méprendre, il faut envoyer des hommes de choix et en qui on puisse avoir toute confiance.

Aux œuvres fatigantes, les plus robustes.

Aux œuvres périlleuses, les mieux éprouvés et les plus sûrs.

Là où il s'agit de traiter avec des hommes influents, on enverra ceux qui ont un jugement sûr et l'art de converser avec les hommes ; une certaine prestance extérieure n'est pas de trop, pourvu qu'elle s'accompagne des dons intérieurs : elle donne de l'autorité qui facilite le travail proprement spirituel.

Aux gens cultivés, envoyer des hommes cultivés.

Au peuple les bons prédicateurs et les bons confesseurs, mieux à même d'instruire simplement et de guider sûrement les âmes.

Au nom du principe de meilleure combinaison, autant que possible on enverra deux ouvriers apostoliques dont les talents se complètent. Au prédicateur, joindre un confesseur et un directeur d'exercices spirituels qui recueilleront les fruits de la prédication et feront avancer les âmes plus généreuses. Aux plus expérimentés, joindre un apprenti qui se formera à leur école ; à un caractère impétueux et entreprenant, joindre un tempérament plus circonspect et plein de prudence, et ainsi du reste.

Il ne serait pas difficile de retrouver dans ces règles les lois de tension et de sanctification que nous avons reconnues plus haut, signe que se révèle partout un dynamisme entreprenant en même temps que le souci d'un apostolat authentique. Peut-être pensera-t-on plutôt que la multiplicité des principes présente le risque de gêner le Supérieur. Mais nous croyons qu'il n'en est pas ainsi : au fond, toutes ces règles se compénètrent et se conditionnent les unes les autres. Tout cela aurait pu ne pas être dit, mais sans doute valait-il mieux le dire pour le remettre en mémoire en temps opportun. En tout cas, le supérieur qui appliquerait ces principes consciencieusement, avec la part de liberté que suggère la docilité à l'Esprit, ne s'exposerait pas à confier à ses inférieurs des travaux apostoliques inefficaces et sans intérêt. Peut-être aujourd'hui parlerait-on de « milieux » plutôt que de « lieux », peut-être ajouterait-on un chapitre sur les méthodes d'apostolat ; mais nous croyons que ce complément n'apporterait rien de fondamental aux règles ignatiennes. Celles-ci sont bien les lois essentielles du réalisme apostolique.

Il est évident que ni saint Ignace de Loyola, ni la Compagnie dont il est le fondateur ne s'attribuent le monopole du réalisme apostolique. De la vie de saint Dominique, de saint François, de Don Bosco, du Saint Curé d'Ars et même, osons-nous dire, de Charles de Foucauld, on pourrait tirer des règles pratiques de l'action apostolique.

Comme Ignace, tous les saints ont regardé vers le Christ Jésus. Chacun a vu à sa manière ce Modèle unique dont la perfection est inépuisable. Aussi les saints offrent-ils plus de ressemblance que de différence : la ressemblance est en tout cas ce qui constitue la sainteté en son essence même. C'est pour tous la recherche de Dieu. C'est pour les saints apostoliques la recherche de Dieu dans le service des âmes. La même charité du Christ les presse.

Vals près Le Puy Aimé Solignac, S. J.
31 Juillet 1950.

LES DEGRÉS DE L'ÉCHELLE D'AMOUR
CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX

L'étude des sources de l'échelle d'amour a montré que les nombreux emprunts au traité *De dilectione Dei et proximi* n'avaient pas empêché saint Jean de la Croix de faire une œuvre originale dont les divers éléments s'unissaient harmonieusement en une puissante synthèse de l'ascension d'amour contemplatif (1). Il reste à examiner cette synthèse. Après avoir étudié successivement chaque degré d'amour en lui-même et par rapport à l'itinéraire spirituel décrit par saint Jean de la Croix dans le reste de son œuvre, on traitera brièvement des relations qui existent entre l'échelle d'amour et les divers passages où le saint parle de degrés d'amour.

Le prologue de l'échelle d'amour

Les pages que le docteur mystique consacre à l'échelle d'amour forment à l'intérieur de la *Nuit obscure* un véritable petit traité de l'amour contemplatif (2). Le dernier paragraphe du chapitre dix-

N.-B. — Dans le présent article seule la premièra rédaction du *Cantique spirituel* a été utilisée.

Les références à saint Jean de la Croix renvoient, pour la première partie, au texte espagnol des *Obras de San Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia*, par le R. P. Silverio de Santa Teresa, C. D., 5 tomes (numéros 10-14 de la Biblioteca Mistica Carmelitana), Burgos, 1929-1931 ; elles indiquent, selon les ouvrages, le livre, le chapitre et le paragraphe, ou la strophe et le paragraphe. La seconde partie des références renvoie à une traduction française dont on donne la page. Pour la *Vive Flamme* on a adopté le texte du R. P. Grégoire de Saint Joseph, O.C.D., *Saint Jean de la Croix Docteur de l'Église. Œuvres spirituelles*, Paris, 1947 ; pour les autres ouvrages on a utilisé *Les œuvres spirituelles du Bienheureux Père Joan de la Croix*, par le P. Cyprien de la Nativité, O. C. D., édition nouvelle par le R. P. Lucien-Marie de Saint Joseph, Bruges, 1942, 1947, 2 vol.

Les citations sont généralement faites d'après ces traductions.

(1) *La source de l'échelle d'amour de saint Jean de la Croix.* RAM, 1951, p. 18.

(2) N. O. II, 18/5, 19 et 20 ; pp. 616-625.

huitième en constitue le prologue. Or, selon l'avis des spécialistes (3), « on ne saurait trop souligner l'importance des prologues dans les divers ouvrages de saint Jean de la Croix ». Il convient donc d'étudier avec soin ce paragraphe préliminaire pour en dégager, s'il y a lieu, des données utiles pour l'interprétation de l'échelle d'amour.

Saint Jean de la Croix, voulant donner une notion exacte de cette « échelle de contemplation secrète », indique la principale raison pour laquelle elle est appelée échelle :

« ... porque la contemplación es ciencia de amor, la cual... es noticia infusa de Dios amorosa, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma hasta subirla de grado en grado a Dios su Criador... parce que la contemplation est science d'amour, laquelle... est une notice infuse de Dieu amoureuse, et qui conjointement illustre et enflamme d'amour l'âme, jusqu'à la monter de degré en degré à Dieu son créateur » (4).

Dans cette définition, qui constitue l'essentiel de l'introduction, saint Jean de la Croix appelle la contemplation *noticia* et la range ainsi dans le genre *connaissance*, ce terme étant pris dans son acception la plus large.

Le premier trait qui détermine cette connaissance est son caractère infus : la contemplation est une *noticia infusa*. Le mot *infusa* est à entendre au sens strict : c'est par nature que la contemplation est infuse. En effet les sens et les puissances ne sont pour rien dans son acquisition :

« la contemplation infuse... se verse passivement et secrètement dans l'âme au déçu des sens et des puissances, tant intérieurs qu'extérieurs, de la partie sensitive » (5).

L'intellect agent ne contribue pas non plus à acquérir cette sagesse secrète qui se communique et est infuse par l'amour, « ce qui advient secrètement avec l'exclusion de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances » (6). Ainsi la contemplation, « langage de Dieu à l'âme, de pur esprit à esprit pur » (7), est infuse directement par Dieu à l'âme sans le secours des opérations ou des puissances naturelles même élevées par la grâce : à l'aide du seul exercice *humain* (ou *vertueux*) des vertus théologales l'âme n'y parviendrait pas. C'est en raison de ce caractère essentiellement infus

(3) R. P. Lucien-Marie, *Les œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, vol. 2, p. 663.
(4) N. O. II, 18/5 ; p. 616.
(5) N. O. II, 23/2 ; p. 632.
(6) N. O. II, 17/2 ; p. 608. Voir aussi C. S. XXXVIII, 9 ; pp. 911-912.
(7) N. O. II, 17/4 ; p. 610.

que l'échelle d'amour est appelée « une échelle de contemplation secrète » (8) et que saint Jean de la Croix affirme l'impossibilité où nous sommes de connaître en eux-mêmes les degrés d'amour avec notre seul mode humain de connaissance — c'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression *por via natural* :

« Il est impossible *par voie naturelle* de les connaître comme ils sont en soi parce que cette échelle d'amour est, comme nous avons dit, si secrète que Dieu seul est celui qui la mesure et qui la pèse ».

C'est pour le même motif que le saint annonce son intention d'indiquer brièvement « les signes et les effets » de chaque degré afin que l'âme puisse deviner celui auquel elle se trouve. La première caractéristique de la contemplation est donc qu'elle est infuse, mais on peut se demander comment cette contemplation qui n'est pas encore la vision et qui n'est pas produite par le moyen de l'intellect agent et des concepts peut être appelé *noticia ?* La suite de la définition citée plus haut l'explique.

Saint Jean de la Croix dit, en effet, que la contemplation est une « noticia infusa de Dios amorosa », une « science d'amour » : indication précieuse qui situe la contemplation parmi les connaissances par connaturalité. Dans la contemplation le moyen formel de connaître n'est pas le concept, mais l'amour — il s'agit ici de l'amour passif infus par Dieu dans la substance de l'âme (9) —. Le saint emploie à ce sujet des expressions qui ne laissent aucun doute : la contemplation est « une science par voie d'amour, lequel en est le maître et celui qui rend tout savoureux » ; Dieu qui la donne la « communique... dans l'amour, *en el amor,* avec lequel il se communique à l'âme » (10). La connaissance par connaturalité a ceci de propre qu'elle n'atteint pas l'objet, comme la connaissance rationnelle, par les concepts et le raisonnement, mais en vertu d'une certaine communauté de nature entre le sujet connaissant et l'objet connu qu'il expérimente et vers lequel il incline d'instinct : le moyen de connaître n'est plus le concept ou le raisonnement, mais la connaturalité elle-même. La connaturalité qui existe entre nous et Dieu est d'ordre surnaturel. Elle peut influer de deux manières sur notre connaissance de Dieu. Lorsque la foi s'exerce selon le mode humain des vertus, la connaturalité nous aide à admettre et à goûter les vérités révélées exprimées d'une manière conceptuelle et discursive. Lorsqu'elle s'exerce selon le mode divin des dons, la

(8) Voir dans le même sens N. O. II, 17/2 ; p. 609.

(9) N. O. II, 13/3 ; p. 590. — Le mot *substance* n'est pas à prendre au sens philosophique, il sert à indiquer que cet amour est infus par Dieu comme *à la racine de la volonté.*

(10) C. S. XVIII, 3 ; p. 818.

connaturalité devient le moyen même de connaissance : c'est là le mode propre à la connaissance contemplative où l'âme connaît Dieu sous la motion de l'Esprit-Saint par le moyen de l'amour infus en elle par le même Esprit. Il est évident que plus la charité est développée en l'âme, plus elle est connaturelle à Dieu et donc susceptible d'être mue par Lui à la connaissance contemplative. C'est à la lumière du rôle joué par la connaturali'é dans les modes humain et divin de la connaissance de foi que l'on doit comprendre ces mots de saint Jean de la Croix : seul « l'amour est celui qui unit et joint l'âme à Dieu ». Ce texte ne contredit pas les nombreux passages où le saint enseigne que la foi est « le moyen propre et adéquat par où l'âme s'unit avec Dieu » (11), puisque le docteur mystique y oppose la foi pure, non à la charité, mais au chemin des consolations, goûts sensibles, saveurs, visions, raisonnements, et qu'il entend alors souvent par le mot *foi*, non la foi seule, mais *la fe ilustradísima* (12), la foi illustrée par les dons qui sont précisément les *habitus* disposant l'âme à recevoir la science par amour qu'est la contemplation. C'est donc bien « par l'amour avec lequel Dieu se communique à l'âme » qu'Il lui donne la *noticia infusa de Dios amorosa.*

Il reste à considérer les effets de cette science d'amour. Saint Jean de la Croix en indique deux, l'un produit dans l'intelligence, l'autre dans la volonté : cette science « conjointement illustre (intelligence) et enflamme d'amour (volonté) l'âme ». Quelques chapitres plus haut (13), le docteur mystique avait déjà affirmé que « cette obscure contemplation verse conjointement en l'âme et amour et sagesse ». Cependant la connaissance et l'amour ne portent pas nécessairement sur quelque chose de distinct et demeurent obscurs, car la contemplation est infuse et Dieu n'est pas visible ici-bas (14). De plus, ils ne se font pas toujours également sentir et ne tombent pas toujours simultanément sous la conscience réfléchie du contemplatif. Cette dernière remarque, dûe au R. P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine (15), éclaire plusieurs textes où saint Jean de la Croix affirme que la contemplation peut produire un effet dans l'intelligence sans en produire dans la volonté — « l'entendement peut comprendre sans que la volonté n'aime » (16) — et cependant dé-

(11) N. O. II, 2/5 ; p. 546.
(12) V. F. III, 70 ; p. 1032.
(13) N. O. II, 12/2 ; p. 586. Voir aussi C. S. XVIII, 3, p. 818 et V. F. III, 42 ; p. 1008.
(14) V. F. III, 42 ; pp. 1008-1009.
(15) *Le problème de la contemplation unitive, Ephemerides Carmeliticae*, 1947, Florence, p. 17.
(16) N. O. II, 12/7 ; p. 588 ; V. F. III, 42 ; p. 1009.

clare clairement que « Dieu ne donne jamais de sagesse mystique sans amour, puisque c'est l'amour même qui la communique » (17). Par ces effets de connaissance et d'amour la contemplation perfectionne progressivement l'âme qu'elle éclaire et remplit d'amour « jusqu'à la monter de degré en degré à Dieu son Créateur ».

Cette dernière expression n'a rien de surprenant sous la plume de saint Jean de la Croix : souvent, comme on le verra, il parle de degrés d'amour. Mais on peut se demander, à propos de l'*escala,* dans quelle mesure il est légitime de distinguer des degrés dans l'amour : est-ce une fiction de l'esprit, un cadre facile d'exposition, ou, au contraire, une distinction correspondant à la progression réelle de l'âme dans la vie spirituelle ?

Si l'on considère successivement les degrés de l'échelle d'amour, il est aisé de constater entre eux une suite logique : l'âme, malade d'amour divin, tombe en défaillance par rapport au créé (1° *enfermar provechosamente*), puis fortifiée par l'amour elle cherche Dieu sans cesse (2° *buscar sin cesar*) ; pour cela elle multiplie les œuvres (3° *obrar y no faltar*), elle ne se lasse pas de souffrir (4° *sufrir sin fatigarse*) ; son désir devient si fort qu'elle va mourir si Dieu ne la satisfait (5° *apetecer y codiciar impatientemente*) ; rassasiée d'amour par la faveur divine elle court légère vers Lui (6° *correr ligeramente*), s'enhardit pour Lui demander le baiser de sa bouche (7° *atrever con vehemencia*), s'unit à Lui sans le lâcher (8° *apretar sin soltar*) et brûle ainsi suavement (9° *arder con suavidad*) jusqu'à ce que, sortant de la chair, elle s'assimile totalement à Lui (10° *asimilarse totalmente*). Il y a donc une progression logique entre les divers degrés.

Cette progression a-t-elle également lieu sur le plan concret de l'ascension de l'âme vers Dieu ? A considérer l'ensemble des degrés une réponse affirmative s'impose. C'est ce que suggèrent la distinction entre « le premier, le second,... le dixième degré », l'avertissement à la fin des paragraphes que l'on monte au degré suivant ou que celui ci va suivre, l'indication, plusieurs fois répétée, que la montée au degré supérieur se fait par la force de l'amour reçu au degré dont on traite (2°, 3°, 4°, 5°) et l'emploi d'une image aussi apte que celle de l'échelle à traduire l'idée d'une ascension réelle. C'est ce que laisse entendre saint Jean de la Croix lorsqu'il affirme que la contemplation éclaire l'âme et la remplit d'amour « jusqu'à la monter de degré en degré à Dieu son Créateur » : le mot *monter* (subir), l'expression *de degré en degré,* le but de l'ascension contemplative *Dieu, son Créateur,* montrent qu'il s'agit d'un véritable progrès (18).

(17) N. O. II, 12/2 ; p. 586.

(18) On retrouve la même idée au début du premier et à la fin du dixième degrés.

S'il en était autrement, on ne comprendrait pas pourquoi saint Jean de la Croix indique les effets de chaque degré « afin que l'âme puisse conjecturer auquel d'eux elle est ». De plus, à la fin de l'échelle d'amour, il note que celle-ci n'est pas aussi secrète pour l'âme aux degrés supérieurs, « car l'amour s'y découvre beaucoup par les grands effets qu'il produit » : il y donc un développement spirituel correspondant aux degrés franchis et il y a lieu d'admettre que, *pris dans leur ensemble*, les degrés d'amour correspondent à l'ascension réelle de l'âme vers Dieu.

Doit-on conclure pour cela que ces degrés représentent des états d'âme absolument distincts, et établir entre eux des frontières bien délimitées ? Il ne semble pas. D'une part les arguments apportés plus haut ne légitiment pas une conclusion aussi catégorique. D'autre part l'image de l'échelle ne doit pas faire oublier l'image du centre de l'âme employée dans la *Vive Flamme* à propos des degrés d'amour. Commentant le vers :

De mon âme le centre le plus secret,

saint Jean de la Croix définit le centre le plus profond d'une chose « ce à quoi son être, sa vertu et la force de son opération et de son mouvement peuvent atteindre pour le plus et ne peuvent passer outre » (19). Dieu étant le centre de l'âme, celle-ci n'atteindra que dans l'autre vie son centre le plus profond, mais elle peut, d'ici-là, en approcher toujours davantage : « L'amour unit l'âme à Dieu et plus elle a de degrés d'amour, plus profondément elle entre en Dieu et se concentre en Lui » (20). Le saint présente ici la progression dans les degrés d'amour comme une intériorisation, un approfondissement spirituel. Il n'y a là rien d'étonnant, puisque la contemplation est une connaissance par connaturalité et l'amour le moyen qui unit à Dieu. Par suite, si l'âme s'approfondit dans l'amour à mesure qu'elle s'élève en ses degrés, on est en droit de conclure que les qualités des premiers degrés se retrouveront à l'état de plus en plus parfait dans les degrés supérieurs et que celles de ces derniers se trouvent déjà à l'état embryonnaire et imparfait dans les degrés inférieurs. Le rapprochement des images du centre de l'âme et de l'échelle d'amour n'est pas arbitraire : toutes deux sont sanjuanistes, et saint Jean de la Croix, lui-même, unit à la fin de l'échelle d'amour les idées d'ascension et d'intériorisation en disant que « l'amour est semblable au feu qui monte toujours

(19) V. F. I, 11 ; p. 920.
(20) V. F. I, 12 ; p. 921,

vers le haut avec une inclination à s'engolfer dans le centre de sa sphère » (21).

Le premier degré d'amour « enfermar provechosamente »

Après le prologue, saint Jean de la Croix arrive au commentaire de l'échelle d'amour. Le premier degré rend l'âme utilement malade, « *hace enfermar provechosamente* » : le développement qui suit le titre traite successivement de la maladie d'amour elle-même, de sa cause et de ses relations avec le reste de la Nuit.

Après avoir rappelé le message de l'épouse du Cantique : « Dites lui que je suis malade d'amour », saint Jean de la Croix reprend la formule évangélique : « cette maladie n'est pas à la mort, mais pour la gloire de Dieu » (22), et souligne le caractère avantageux de la maladie d'amour où « l'âme défaille au péché et à tout ce qui n'est pas Dieu, pour Dieu même » ; il montre ainsi que le dépouillement n'a pas son but en lui-même, mais en Dieu pour Lequel l'âme est malade d'amour. L'auteur insiste sur l'aspect utile de l'épreuve : il cite David : « Mon âme a défailli, c'est-à-dire touchant toutes choses, à votre salut », puis compare l'âme au malade. Comme celui-ci perd l'appétit et le goût de toute nourriture et change de couleur, ainsi en ce degré d'amour « l'âme perd le goût et l'appétit de toutes choses, pâlit comme un amant et n'a plus l'aspect qu'elle avait auparavant ». L'analyse attentive de ces textes révèle le caractère déjà élevé de cette maladie d'amour dans son objet, ses effets et son intensité.

L'âme, écrit saint Jean de la Croix, défaille « au péché et à tout ce qui n'est pas Dieu, *al peccado y a todas las cosas que no son Dios* », et par trois fois le saint reprend les mots *todas las cosas*. L'expression tout entière a une portée universelle et ne comporte aucune restriction, le mot *todas* correspondant ici au latin *omnis*. On en trouve un commentaire exact dans un fragment où le saint affirme que, pour être unie à Dieu, l'âme doit se vider « de l'appétit et du goût de tout ce dont elle peut jouir distinctement soit de là-haut soit d'ici-bas » (23). Par suite, la maladie d'amour ne se présente pas comme la première conversion de l'âme du péché mortel à la vie de la grâce, mais comme un état déjà élevé de la vie spirituelle. La considération des effets de cette maladie renforce cette impression.

L'âme « perd le goût et l'appétit de toutes choses », — c'est-à-

(21) N. O. II, 20/6 ; p. 625.

(22) Jean 11/4.

(23) Carta XI, Silverio t. IV, p. 270 ; p. 1359 le R. P. Lucien ne garde pas la leçon du T. R. P. Silverio qui porte : « affection désordonnée » de l'appétit.

dire, une manière affective habituelle de goûter (frui) et de désirer (appetere) tout ce qui n'est pas Dieu; — de sorte qu'elle ne peut trouver en aucune d'elles *gusto*, *arrimo*, *consuelo* ou *asiento* : *gusto* indique, cette fois, la fruition même d'une chose créée, *arrimo* l'appui que l'on peut y trouver, généralement l'appui des puissances de l'âme dans le raisonnement ou l'affection (24), *consuelo* signifie consolation et *asiento* le fait de s'éprendre de quelque chose ou de s'y attacher. Le sens précis de ces termes met en relief la valeur purifiante de la maladie d'amour.

Un dernier aspect achève de montrer son caractère élevé : l'intensité avec laquelle cette maladie se fait sentir en l'âme, intensité qui est marquée tout d'abord par l'emploi des mots *aniquilacion* et *desfallece*. Le terme *aniquilacion*, anéantissement, est à prendre au sens fort, étant donné le contexte. Il en va de même pour le mot *desfallece*, défaille, employé à trois reprises dans le paragraphe : l'âme s'évanouit pour ainsi dire par rapport au créé. On se souvient que, dans un autre passage de la nuit de l'esprit, saint Jean de la Croix avait montré cette défaillance à toutes choses comme le sommet de la purification de l'âme :

« afin que les actes et mouvements intérieurs de l'âme puissent venir à être mûs de Dieu divinement, ils doivent premièrement être obscurcis, endormis et accoisés naturellement touchant toute leur habileté et opération jusqu'à ce qu'elle défaille — *hasta que desfallezcan* » (25).

Les termes *aniquilación* et *desfallece* traduisent donc bien l'intensité de la maladie d'amour. Saint Jean de la Croix la souligne encore lorsqu'il dit que l'âme change la couleur et les accidents de la vie passée, *muda el color y accidente de la vida pasada* : la vie passée désigne, d'après le contexte, le temps qui a précédé l'entrée dans la contemplation ; les « accidents » sont, sans doute, ceux dont il est dit que « le feu divin d'amour de contemplation avant d'unir et de transformer l'âme en soi, la purge d'abord de tous ses accidents contraires » (26) ; quant au mot *muda*, change, il évoque l'idée chère à l'auteur du dépouillement des hardes du vieil homme. C'est en cela que consiste le changement des accidents de la vie passée. La description qui lui convient se trouve au début de la nuit de l'esprit :

Dieu voulant les (progressants) dépouiller entièrement de ce vieil homme et les revêtir du nouveau qui est créé selon Dieu en la nouveauté du sens, suivant le dire de l'apôtre, Il leur dénue les

(24) N. O. I, 9/9, 10/1,5 ; pp. 516, 517, 520.
(25) N. O. II, 16/6 ; p. 603.
(26) N. O. II, 10/2 ; p. 577.

puissances, les affections et les sens tant spirituels que sensibles, tant intérieurs qu'extérieurs, laissant l'entendement en obscurité, la volonté à sec, la mémoire vide, et les affections de l'âme en une extrême affliction, amertume et angoisse, la privant du sens et du goût qu'elle avait auparavant en les biens spirituels, afin que cette privation soit un des principes qui se requièrent en l'esprit pour qu'en lui s'introduise et unisse la forme spirituelle de l'esprit, qui est l'union d'amour (27).

La maladie d'amour apparaît donc bien par son objet, ses effets et son intensité : comme une étape déjà avancée de la vie spirituelle, et l'on comprend dès lors pourquoi saint Jean de la Croix a pu écrire : « le premier degré d'amour rend l'âme *utilement* malade ».

Cette maladie est d'un ordre si élevé qu'il n'appartient pas à l'âme d'y entrer de son propre mouvement : « elle ne tombe point en cette maladie, si on ne lui envoie d'en haut l'excès de chaleur ». C'est un mal qui tombe sur l'âme comme la pluie sur le sol. On voit par ces comparaisons son caractère infus. Il n'a rien de surprenant, puisque saint Jean de la Croix traite de l'échelle de contemplation et que cette dernière est une connaissance infuse, mais il ne doit pas être pour l'âme une occasion de découragement : le saint lui-même invite le commençant à faire ce qu'il peut pour se purifier et se perfectionner afin de mériter « que Dieu le mette en cette cure divine où Il guérit l'âme de tout ce dont elle-même ne peut parvenir à se guérir » (28). L'activité du commençant, toutefois, ne dépasse pas ce stade préparatoire : la maladie d'amour demeure quelque chose d'essentiellement infus.

Il reste à déterminer sa place dans l'itinéraire spirituel. Une chose est certaine : cette maladie appartient à « l'échelle de purgation contemplative ». Elle est donc un degré de contemplation dans lequel il n'y a pas lieu d'inclure ce qui se rapporte à la période pré-contemplative de la vie spirituelle : les consolations sensibles des commençants n'y ont pas leur place.

Une autre donnée est fournie par le texte : la maladie d'amour est le premier degré pour aller à Dieu et se produit quand l'âme commence à entrer dans l'échelle de purgation contemplative. Reste à savoir, pour bien interpréter ces expressions, dans quelle perspective se place saint Jean de la Croix au moment où il les emploie ?

Celui qui, après avoir lu le premier degré, reprend le texte de la nuit du sens, croit y reconnaître la maladie d'amour. Le commen-

(27) N. O. II, 3/3 ; p. 548. Remarquer cependant que l'homme nouveau ne sera pleinement revêtu qu'au neuvième degré d'amour.

(28) N. O. I, 3/3 ; p. 494.

çant, que Dieu avait comblé de grâces sensibles pour l'aider à se détacher du monde, s'attachait à ces consolations, oubliait leur auteur et reprenait peu à peu sur le plan spirituel les sept vices capitaux. Dans la nuit du sens il est purifié par rapport aux choses de Dieu et aux choses créées, il ne trouve plus en elles ni goût, *gusto*, ni consolation, *consuelo* (29); ses appétits, *apetitos*, goûts, *gustos*, et appuis sensibles, *arrimos*, s'apaisent (30) : c'est là le premier signe de la nuit, le second étant le souvenir habituel de Dieu et de son service joint à la crainte de ne pas le servir (31). Puis, troisième signe, l'âme ne peut plus méditer ni discourir avec l'imagination et, par suite, celle-ci ne peut trouver d'appui, *arrimo*, en aucune considération (32). Il faut encore noter que saint Jean de la Croix parle d'anéantissement à propos de la nuit du sens : il ajoute le mot à un verset du psaume LXXII (33) : « Et moi j'ai été réduit à néant et annihilé, *aniquilado*, et je n'ai su » et le commente ainsi : « l'âme ignore où elle va, elle se trouve anéantie, *aniquilada*, pour toutes les choses d'en-haut et d'ici-bas qu'elle avait coutume de goûter ». Tous ces traits de la nuit du sens paraissent bien convenir à la maladie d'amour, et il y a effectivement lieu d'inclure la nuit du sens dans le premier degré de l'échelle contemplative. Mais ici une double question se pose : la nuit du sens constitue-t-elle ce premier degré à à elle seule ou simultanément avec la nuit de l'esprit? et, en ce cas, la nuit du sens occupe-t-elle une place de premier ou de second plan dans la perspective de l'auteur ?

Certains entendent le premier degré de la nuit du sens et placent seulement au quatrième la nuit de l'esprit (34). D'autres font entrer dans le premier les douceurs des commençants, la nuit du sens, l'entre-deux-nuits et la nuit de l'esprit (35). En faveur de la première opinion, on peut relever les rapprochements qui viennent d'être faits entre la nuit du sens et le premier degré, l'indication qu'en ce degré l'âme *commence* à entrer dans l'échelle de purification contemplative, l'annonce au second degré d'une nouvelle purgation dans la nuit, la présence aux degrés suivants de traits propres à la nuit de l'esprit, et le fait que le degré qui suit le quatrième est

(29) N. O. I, 9/2; p. 511.
(30) N. O. I, 12/4; p. 527.
(31) N. O. I, 9/3; p. 512.
(32) N. O. I, 9/8; p. 516.
(33) Ps. 72/22, N. O. I, 11/1; p. 521.
(34) T. R. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 684-685.
(35) R. P. Dom Chevallier, *Saint Jean de la Croix en Sorbonne*, supplément à *La Vie spirituelle*, 1925, pp. 199-200.

celui de l'amour impatient. Ces arguments, toutefois, ne sont pas décisifs. En effet, la comparaison de la nuit du sens avec la maladie d'amour montre que cette nuit a sa place au premier degré d'amour, mais pas nécessairement une place de premier plan. La portée de l'expression « commence à entrer » dépend de la perspective dans laquelle se place saint Jean de la Croix. L'annonce d'un degré de nouvelle purification dans la nuit (algún grado de nueva purgacion en la noche), et non d'une nouvelle nuit, les quelques traits nocturnes des degrés suivants indiquent seulement que la nuit n'est pas terminée, mais ne prouvent pas que la nuit de l'esprit n'a pas commencé auparavant. Le fait que le cinquième degré décrive l'amour impatient ne prouve pas nécessairement que la nuit de l'esprit ne débute qu'au quatrième degré. Enfin, dans cette hypothèse, on ne voit pas qu'un ou plusieurs degrés correspondent à l'espace de temps intermédiaire entre les deux nuits (36).

En ce qui concerne la seconde opinion, il ne semble pas juste de faire entrer dans le premier degré d'amour contemplatif ce qui appartient à la période des commençants, mais, comme le R. P. Chevallier l'a bien vu, il faut reconnaître dès le premier degré la nuit de l'esprit et voir dans les onze premières strophes du *Cantique spirituel* le développement des quatre degrés suivants. Le premier degré d'amour décrit la nuit de l'esprit jusqu'aux *ansias de amor* analysées au chapitre treizième, il englobe la nuit du sens mais dans une perspective de second plan, comme sous-entendue dans la nuit de l'esprit. Les quatre degrés suivants décrivent la croissance de ces angoisses jusqu'au moment où l'âme mourante d'amour crie avec Rachel : « Donne-moi des enfants, sinon je mourrai ». Cette position s'appuie sur la perspective de saint Jean de la Croix et sur le texte de l'échelle d'amour.

Il faut tout d'abord remarquer que dans l'ensemble de la *Nuit Obscure* la nuit du sens n'a qu'une place secondaire par rapport à la nuit de l'esprit. C'est en vue de cette dernière que saint Jean de la Croix écrit, ne traitant que pour mémoire de la nuit du sens déjà connue (37). Aussi, après avoir commenté la première strophe de la *Noche* à propos de la nuit du sens, le docteur mystique en reprend l'explication à propos de la nuit de l'esprit (38). Le saint s'étend longuement sur cette première strophe, puis passe à la suivante :

A l'obscur et en assurance
Par l'échelle secrète déguisée,..,

(36) N. O. II, 1/1 ; p. 541.
(37) N. O. I, 8/2 ; p. 509.
(38) N. O. II, 3/3 ; p. 548.

Le second vers lui fournit l'occasion d'expliquer trois mots qui y sont contenus. Les deux premiers « secrète » et « échelle » appartiennent « à la nuit obscure de contemplation dont nous allons traitant » (39). Or cette nuit obscure paraît bien désigner au premier chef la nuit de l'esprit dont saint Jean de la Croix traite depuis quinze chapitres. Il semble donc que ce soit celle-ci que le saint a eue principalement en vue quand il composait l'échelle d'amour.

Le texte de l'*escala* confirme cette présomption : ses formules s'entendent en un sens plus complet de la nuit de l'esprit où Dieu fait « défaillir, *desfallecer*, (l'âme) à tout ce qui n'est pas Dieu naturellement, pour la revêtir de nouveau, étant dénudée et dépouillée désormais de sa vieille peau » (40). Le mot *aniquilación,* employé deux fois dans un même passage de la nuit du sens (41), revient fréquemment au cours de la nuit de l'esprit (42). Saint Jean de la Croix l'utilise pour décrire l'état des âmes que Dieu fait entrer en cette horrible nuit et qui sont de celles qui descendent véritablement toutes vives en enfer (43). En effet, la lumière de la contemplation tient alors les puissances de l'âme vides et anéanties, *vacias y aniquiladas*, vis à vis de toutes les appréhensions de choses particulières. De plus, sous son rayonnement, l'âme se sent si impure et si misérable qu'il lui semble « que Dieu soit contre elle et qu'elle est contraire à Dieu » (44), elle connaît clairement « qu'elle n'est digne de Dieu ni d'aucune créature. Et ce qui la travaille le plus est la pensée qu'elle ne le sera jamais et que désormais tous ses biens sont finis » (id.). Enfin elle ne trouve « consolation ni appui, *consuelo ni arrimo*, en aucune doctrine ni en aucun maître spirituel », car elle ne se sent pas comprise. Cette annihilation de la nuit de l'esprit, désignée par certains auteurs sous le nom de peine du dam, ne serait-elle pas celle dont parle saint Jean de la Croix au premier degré d'amour ? Les raisons que l'on vient d'invoquer inclinent à le penser, mais n'en donnent pas une véritable preuve.

Le second degré fournit cette dernière : après avoir décrit l'état d'âme qui lui correspond, saint Jean de la Croix ajoute : « suivant ce qui a été dit plus haut en les angoisses d'amour ». Or il a parlé de celles-ci pendant trois chapitres de la nuit de l'esprit : c'est donc à eux qu'on se réfère naturellement (45). On objectera peut-

(39) N. O. II, 17/1 ; p. 608.
(40) N. O. II, 13/11 ; p. 595.
(41) N. O. I, 11/1 ; p. 521.
(42) N. O. II, 4/2 ; 6/5 ; 7/6 ; 8/2,5 ; 9/2, 3, 5 ; 10/2.
(43) N. O. II, 6/6 ; p. 558.
(44) N. O. II, 5/5 ; p. 552.
(45) N. O. II, 11, 12, 13.

être que le paragraphe de la nuit du sens consacré aux angoisses d'amour pourrait correspondre au second degré (46). Cela serait à la rigueur possible, mais il faudrait le prouver et il est bien difficile de le faire quand on remarque qu'au deuxième degré d'amour saint Jean de la Croix reprend les exemples de Marie-Madeleine et de l'Epouse du Cantique cherchant le Christ et le Bien-Aimé, après s'en être servi pour illustrer les angoisses d'amour de la nuit de l'esprit (47). Comment ne pas reconnaître dès lors que le second degré de l'*escala* appartient à ces dernières ? En ce cas, le premier correspond à la période précédente de la nuit, c'est-à-dire à la période précédente de la nuit de l'esprit et secondairement à la nuit du sens. Bien plus, le premier degré lui-même débouche sur les angoisses d'amour : le saint avait fait à leur propos allusion au texte du Cantique qu'il cite au premier degré : « si vous rencontrez mon bien-aimé, dites-lui que je languis d'amour » (48).

La maladie d'amour représente donc une étape déjà avancée dans la vie spirituelle. Son but, son caractère infus, son objet, ses effets, son intensité, qui ont été chantés par le saint dans un de ses poèmes mystiques (49), expliquent la formule paradoxale *enfermar provechosamente*, être utilement malade.

Les angoisses d'amour enflammé : 2°, 3°, 4° et 5° degrés

2° *degré* « *Buscar sin cesar* »

Pendant la maladie d'amour l'Epouse cherchait en vain l'Epoux, aussi s'écrie-t-elle : « Je me lèverai et chercherai celui qu'aime mon âme », ce qu'elle fait sans cesse : c'est le second degré d'amour qu'il faut examiner et situer dans l'itinéraire spirituel.

Le trait dominant de cette recherche d'amour est qu'elle se fait « sans cesser, *sin cesar* » : l'emploi du verbe *cesar* donne à la locution espagnole une force que n'a pas l'expression française « sans cesse ». L'âme fait preuve dans sa recherche de Dieu d'une sollicitude empressée et diligente (anda solicita) et n'a qu'une préoccupation, dont l'objet est celui qu'elle aime (todo su cuidado es en el amado). Elle le cherche *toujours*, selon le conseil de David : « Cherchez toujours la face du Seigneur ». Elle le cherche *en toutes choses* : pensées, paroles, affaires lui sont aussitôt l'occasion de penser à Lui, d'en parler ou d'en traiter. Qu'elle mange, qu'elle veille, qu'elle agisse, tout son souci est en son Bien-Aimé. Enfin l'âme cherche

(46) N. O. I, 11/1.
(47) N. O. II, 13/6-7 : pp. 592-593.
(48) N. O. II, 13/7 ; p. 593.
(49) Poesia XX, 3, 4; pp. 1240 et 1241.

Dieu *sans s'arrêter* en aucune créature : « Le cherchant en toutes choses, ne vous arrêtez (*reparas*) point, jusqu'à ce que vous l'ayez trouvé ». Le mot « *reparas* », arrête littéralement « répare », exprime à la fois l'idée d'arrêt et celle de repos : c'est un arrêt « réparateur » au sens où l'on applique ce qualificatif au sommeil. Comme l'Epouse après avoir interrogé les gardes passa outre aussitôt et les quitta, comme Madeleine ne s'arrêta même pas aux anges du sépulcre, en toutes choses l'âme cherche aussitôt le bien-aimé. Ainsi se trouve fortement accusé le trait distinctif de cette recherche de Dieu : toujours, en tout et sans repos l'âme cherche l'Aimé. C'est là une condition nécessaire pour parvenir à l'*union d'amour* puisque « si la foi et la fidélité de l'âme envers Dieu n'était seule, mais qu'elle fût mêlée avec quelque autre respect ou compliment, elle ne viendrait pas à blesser Dieu de son amour » (50). C'est aussi le principe d'un progrès dans l'amour divin, car l'âme qui désire Dieu « ne trouve... de compagnie en aucune créature : au contraire, jusqu'à ce qu'elle Le trouve, tout lui fait et cause plus de solitude » (51), et ainsi l'amour qui est en elle se fortifie, et elle commence à monter au troisième degré.

Après avoir analysé le second degré, il reste à le situer dans l'œuvre de saint Jean de la Croix. A la fin de son développement le saint a ajouté : « suivant ce qui a été dit plus haut en les angoisses d'amour ». On a déjà montré, à l'aide de ce renvoi, que le deuxième degré d'amour appartient aux angoisses d'amour de la nuit de l'esprit. On peut encore remarquer dans leur description un passage qui ressemble étrangement au deuxième degré :

En toutes les choses et pensées que l'âme rumine en soi, et en toutes les affaires et rencontres qui se présentent, elle aime et désire de maintes manières, et de même aussi souffre ce désir en nombreuses sortes, en tous temps et en tous lieux, ne se reposant en chose que ce soit, sentant cette angoisse en sa blessure enflammée » (52).

Il se peut que saint Jean de la Croix ait pensé à ces lignes s'il a voulu désigner un passage précis par la référence déjà citée. En tout cas ce texte confirme la solution proposée : le second degré de l'*escala* fait partie des angoisses d'amour de la nuit de l'esprit.

Il s'ensuit qu'à cet échelon l'âme commence à être enflammée, passionnée d'amour pour Dieu. Dans les pages qu'il consacre aux angoisses d'amour, saint Jean de la Croix distingue, en effet, l'amour d'estimation et l'amour d'inflammation. Au début de la nuit Dieu

(50) C.S. XXII, 5 ; p. 837.
(51) C. S. XXXIV, 2 ; p. 886.
(52) N. O. II, 12/6 ; p. 584.

donne un si grand amour estimatif de Lui que la plus grande souffrance de l'âme est de se croire abandonnée par Lui et de penser qu'elle L'a perdu (53). Mais, lorsque commence la purgation spirituelle, le feu divin s'arrête davantage à sécher et préparer le bois de l'âme qu'à l'échauffer : on ne sent pas encore l'inflammation d'amour. Celle-ci vient plus tard : « Avec le temps, quand ce feu va échauffant l'âme, elle sent d'ordinaire cette inflammation et chaleur d'amour » (54). L'âme ressent les angoisses d'amour lorsqu'elle est déjà avancée dans la nuit (55) : alors s'ajoute à l'amour estimatif l'amour enflammé, et l'âme devient comme passionnée d'amour. « Cette inflammation d'amour est davantage passion d'amour qu'acte libre de la volonté », car « cette chaleur d'amour frappe dans la substance de l'âme et meut ainsi passivement les affections » (56). Le mot *passivement* ne dit pas suppression de la liberté, mais rappelle que « la chaleur, la force, le tempérament et la passion d'amour ou inflammation... est allumée par le seul amour de Dieu qui va s'unissant avec l'âme » (57). La volonté est alors fortement sollicitée par la passion d'amour infus et est aidée par les passions à sentir l'amour passionné qui caractérise les angoisses d'amour de la nuit de l'esprit (58). Le second degré se rapportant à cette période, l'âme qui y est parvenue commence donc à ressentir l'amour enflammé. On sent d'ailleurs l'expression de cet amour dans la description sanjuaniste d'une âme qui cherche Dieu toujours, en tout et sans repos.

3e *degré* « *Obrar y no faltar* »

Le troisième degré d'amour fait agir l'âme et lui donne la force de ne pas se désister : « obrar y... no faltar ». Comme pour le degré précédent on examinera d'abord le texte, puis on essayera de situer dans l'œuvre de saint Jean de la Croix l'état de vie spirituelle qui lui correspond.

Le docteur mystique introduit le nouvel échelon d'amour par une citation de David : « Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur ; il sera porté d'un grand désir en ses commandements » (59); puis il renchérit : « si la crainte, pour être fille d'amour, lui fait cet effet de désir, que fera l'amour même ? » C'est alors qu'il indique

(53) N. O. II, 13/5 ; p. 591.
(54) N. O. II, 12/5 ; p. 587.
(55) Cf. N. O. II, 13/8 ; p. 593.
(56) N. O. II, 13/3 ; p. 590.
(57) N. O. II, 11/2 ; p. 582.
(58) N. O. II, 13/3 ; p. 590.
(59) Ps. 111/1.

brièvement le caractère distinctif et la cause de ce degré : on considère « les *grandes* œuvres faites pour l'Aimé... comme *petites*, leur *multitude* comme *peu*, le *long* temps qu'on sert comme *court* », et cela « à cause du brasier d'amour dont l'âme est ardente ». Car, si l'amour de Jacob pour une simple créature lui fit paraître peu de chose sept nouvelles années de service (60), « que pourra celui du Créateur, lorsqu'en ce troisième degré il s'empare de l'âme? » De fait, le grand amour que l'âme a pour Dieu produit en elle « de terribles ennuis et peines du peu qu'elle fait pour Lui » ; « elle serait consolée s'il lui était permis de mourir mille fois pour Lui » ; « elle s'estime inutile en tout ce qu'elle fait et il lui semble qu'elle vit inutilement ». Enfin l'âme est étrangère à toute vaine gloire, présomption ou condamnation d'autrui, et « s'estime véritablement plus mauvaise que toutes les autres âmes », car l'amour lui montre ce que Dieu mérite et l'âme reconnaît comme défectueuses et imparfaites, *faltas e imperfectas,* les œuvres nombreuses qu'elle accomplit pour Lui.

Les divers éléments de cette description font aussitôt penser à la nuit de l'esprit. Dès le début de celle ci, l'âme reçoit, comme on l'a vu, un si grand amour estimatif de Dieu que sa plus grande douleur est de penser qu'elle L'a perdu et qu'elle est délaissée de Lui : si elle pouvait être sûre qu'il n'en est pas ainsi, « elle se réjouirait de mourir de nombreuses fois pour Le contenter » (61). De plus elle voit alors clairement « qu'elle n'est digne ni de Dieu ni d'aucune créature » et a « l'esprit profondément plongé dans la connaissance et le sentiment de ses maux et de ses misères » (62). Aussi connaît-elle, si elle y prend garde, combien elle est à l'abri de la vaine gloire, de l'orgueil et de la présomption (63). Connaissance de la majesté divine, désir d'accomplir pour Dieu des œuvres nombreuses, humilité profonde, vue claire de l'imperfection de sa personne et de ses actions, tels sont les traits communs à l'âme qui se trouve dans la nuit de l'esprit et à celle qui parvenue au troisième degré de l'amour.

Celui-ci, comme le précédent, se place dans les angoisses d'amour de la nuit de l'esprit. On a déjà vu, en effet, que le second degré appartenait à cette phase du développement spirituel et, de plus, au troisième degré l'âme est toujours dans la nuit. Ce dernier point ressort de la remarque faite par saint Jean de la Croix à la fin du second degré : « l'âme commence à monter au troisième (degré) par le moyen de quelque degré de nouvelle purgation dans la nuit, comme nous dirons ci-après, *algun grado de nueva purgación* » :

(60) Gen. 29/20.
(61) N. O. II, 13/5 ; p. 592.
(62) N. O. II, 5/5 ; p. 553.
(63) N. O. II, 16/3 ; p. 601.

il n'y a donc pas lieu d'entendre ces quelques mots d'une nuit nouvelle par rapport à celle des degrés précédents ; l'expression « en *la* noche » suggère, au contraire, que la même nuit continue. D'autre part l'incise, *como despuès diremos*, indique que l'on trouve au troisième échelon la description de ce degré de nouvelle purgation, et l'on y retrouve effectivement plusieurs traits de la nuit de l'esprit. Le troisième degré d'amour se situe donc, lui aussi, dans les angoisses d'amour de cette dernière. L'inflammation d'amour est déjà avancée, car le saint n'hésite pas à parler du grand amour que l'âme a pour Dieu et de l'incendie d'amour dans lequel elle va brûlant, *el incendio de amor en que ya va ardiendo.*

4° degré « sufrir sin fatigarse »

Le quatrième degré cause en l'âme pour l'aimé « un habituel pâtir sans se fatiguer, *sufrir sin fatigarse* ». Trois traits le caractérisent : c'est un degré d'amour, il produit en l'âme une souffrance habituelle et lui donne de ne pas se lasser.

Comme les précédents ce degré est un degré d'amour : on y retrouve la doctrine du docteur mystique selon laquelle tout dépouillement, toute souffrance n'a de sens qu'en fonction de l'amour de Dieu. En effet, l'âme souffre *pour l'aimé*, avec un amour très élevé, *harto levantado*, et authentique, *verdadero*. C'est aussi l'amour qui donne à l'âme de souffrir inlassablement, car, comme dit saint Augustin, « l'amour rend comme nulles toutes les choses grandes, lourdes et fâcheuses », et, selon le texte du Cantique, « la dilection, c'est-à-dire l'acte et l'œuvre de l'amour, est forte comme la mort, et l'émulation est dure et s'obstine comme l'enfer ».

L'élément distinctif du quatrième échelon « souffrir sans se lasser » se retrouvera dans l'exposé détaillé de ses effets. Mais, auparavant, le saint remarque que l'esprit possède maintenant tant de force et tient la chair en telle sujétion « qu'il en fait aussi peu de cas que l'arbre d'une de ses feuilles » (64). Il poursuit sa description en y mêlant des éléments rencontrés aux degrés précédents : l'âme ne cherche « en aucune manière sa consolation, ni son goût, ni en Dieu ni en aucune autre chose ». Toute sa préoccupation est de plaire à Dieu et de Le servir en raison de ce qu'Il mérite et de ce qu'elle a reçu de Lui. On peut remarquer, en passant, la richesse de l'expression bien sanjuaniste (65) *dar gusto a Dios*, plaire à Dieu,

(64) On doit peut-être à cette phrase ces lignes du Père de Foucauld : « Envelopper tous les hommes, en vue de Dieu, dans un même amour et un même oubli. Ne pas plus se soucier de la santé et de la vie que l'arbre d'une feuille qui tombe » (Retraite de 1904. *Ecrits spirituels*, p. 216).

(65) On la retrouve en N. O. I, 3/2, 13/12.

littéralement lui « donner du goût » : elle n'a d'équivalent en français que dans le langage familier. Des divers effets d'amour que l'on vient de voir — soumission de la chair à l'esprit, pureté d'intention, connaissance des faveurs reçues, préoccupation de plaire à Dieu et de le servir — seul le premier est propre au quatrième degré. Il n'en constitue pas, cependant, la note spécifique qui est contenue dans le titre même de l'échelon *sufrir sin fatigarse.*

L'âme souffre : elle est comme dans le désert, dans le détachement intérieur de toute créature, et peine si fortement que le Christ ne peut s'empêcher de venir à son secours. Le quatrième degré d'amour ne correspond pas à toute souffrance de la vie spirituelle, mais à la souffrance caractérisée par les mots « *sin fatigarse* ». L'âme est alors prête à souffrir constamment et quoi qu'il en coûte : « elle va toujours après Dieu avec l'esprit de pâtir pour Lui ». Ce n'est là ni une disposition passagère, ni une velléité sans profondeur, car, après avoir montré le détachement de l'âme, son désintéressement, son souci de servir Dieu, le saint ajoute : « même s'il lui en coûte beaucoup ». Tout souffrir pour plaire à Dieu seul, c'est là le signe d'un amour très élevé. Aussi l'âme pourra-t-elle dire qu'ils sont très rares ceux qui veulent plaire à Dieu et Lui donner quelque chose qui leur coûte, « reléguant en arrière leur intérêt particulier, *su particular* ». — On doit noter à ce propos que l'expression *su particular* désigne principalement ce qui peut être légitimement matière à sacrifice de la part de l'âme ; il n'est pas question de son progrès spirituel ou de son salut (66). — L'effet distinctif du quatrième degré d'amour est donc de causer en l'âme pour le bien-aimé un habituel « souffrir sans se lasser ».

Après avoir analysé cet effet en détail, saint Jean de la Croix livre l'intime de lui-même sous la forme impersonnelle d'une prière que l'âme dit à Dieu. On y perçoit le regret de voir un si grand nombre d'âmes chercher en Lui consolations et goûts, faveurs et dons ; on y devine la tristesse devant la rareté de ceux qui se sacrifient vraiment à Lui : tout cela, faute de n'avoir pas employé à son seul service les grâces reçues.

Enfin, en ce degré où l'âme souffre sans se lasser, Dieu la visite souvent en l'esprit savoureusement et délicieusement, *sabrosa y deleitablemente.* La raison de ces visites est que « l'immense amour du Verbe le Christ ne peut voir souffrir des peines à son amant sans le secourir ». On sent sous ces derniers mots vibrer l'âme du docteur mystique et la mention du Verbe Christ rappelle que la mystique de

(66) Voir C. S. IX, 6, p. 745 : « l'âme amoureuse ne peut s'empêcher de désirer le loyer et le salaire de son amour pour lequel elle sert l'Ami ; car autrement ce ne serait pas amour véritable ».

saint Jean de la Croix, comme toute mystique chrétienne, est centrée sur le mystère du Christ (67). Le jeu de causalité réciproque entre la souffrance offerte avec amour et les faveurs du Verbe-Christ enflamme et incendie l'âme d'un tel désir de Dieu qu'il la fait monter à l'échelon supérieur.

Avant d'examiner celui-ci, il faut déterminer la place du quatrième degré dans la vie spirituelle. Saint Jean de la Croix dit que c'est un degré très élevé, *harto levantado*. Ses divers effets l'indiquent également : l'esprit fait aussi peu de cas de la chair que l'arbre d'une de ses feuilles, ce qui prouve que le dépouillement des hardes du vieil homme est prêt à se terminer ; ceux qui atteignent au quatrième degré sont en très petit nombre ; en outre l'âme voit clairement les dons que Dieu lui a faits, ce qui n'était pas le cas au début de la nuit de l'esprit (68) ; enfin Dieu visite souvent l'âme savoureusement et délicieusement. Ce degré est donc très élevé.

Peut-on préciser davantage ? Dans l'étude de la nuit de l'esprit, saint Jean de la Croix note qu'il existe des intervalles de soulagement où la « contemplation obscure cessant d'investir en forme et façon purgative, elle investit en façon illuminative et amoureuse », et où « l'âme sent et goûte une grande suavité de paix et une amoureuse familiarité de Dieu » (69). Le saint remarque également que l'âme « jouit très amplement durant ces intervalles, *se goza muy anchamente* » (70). Enfin il affirme qu'avec le temps, quand le feu d'amour va réchauffant l'âme, elle sent habituellement, *muy de ordinario*, l'inflammation et la chaleur de l'amour (71). Le rapprochement de ces textes de la nuit avec celui du quatrième degré « Dale su Majestad muchas veces y *muy de ordinario el gozar...* » suggère que celui-ci correspond aux angoisses d'amour enflammé. Un texte du Cantique consacré à ces dernières oriente vers la même conclusion : l'âme vient de demander à Dieu d'éteindre ses impatiences, et saint Jean de la Croix ajoute :

« Vous noterez que Dieu est alors bien prompt à consoler l'âme et à remédier à ses nécessités et à ses peines, quand elle n'a et ne prétend aucune satisfaction ni consolation hors de Lui; et ainsi

(67) Les trois pages de références, placées sous la rubrique « Le Christ » dans l'index analytique que le R. P. Lucien a mis en appendice de sa réédition des œuvres de saint Jean de la Croix, le montrent éloquemment, pp. 1403-1405.

(68) N. O. II, 13/5 ; p. 591.

(69) N. O. II, 7/4 ; p. 562.

(70) N. O. II, 10/2 ; p. 580.

(71) N. O. II, 12/5 ; p. 587.

l'âme qui n'a rien qui l'entretienne hors de Dieu ne peut demeurer longtemps sans être visitée de son Ami » (72).

Ce passage qui fait mention des peines de l'âme, de son désintéressement, de sa pureté d'intention et de la visite de l'Aimé, est celui qui se rapproche le plus du quatrième degré d'amour : tout laisse donc penser qu'ils se rapportent tous deux à la même période spirituelle.

Cette opinion touche à la certitude si l'on compare le quatrième degré de l'échelle à ceux qui le précèdent et à celui qui lui est supérieur. On a vu, en effet, que les deuxième et troisième échelons appartiennent aux angoisses d'amour enflammé et on verra qu'il en est de même pour le cinquième. Le quatrième degré *sufrir sin fatigarse* se range donc, lui aussi, dans les *ansias de amor* de la nuit de l'esprit.

5e degré « codiciar impatientemente »

Le cinquième degré fait que l'âme désire et convoite Dieu impatiemment « *apetecer y codiciar impatientemente* ». Saint Jean de la Croix en donne un bref aperçu, qu'il faut analyser, puis situer dans dans l'ensemble de ses œuvres.

Comme précédemment la caractéristique du degré d'amour est contenue dans son titre. Les mots *apetecer* et *codiciar*, qui correspondent aux termes latins *appetere* et *concupire*, ont un sens très voisin. Saint Jean de la Croix a sans doute employé le premier parce qu'Helvicus s'était servi du verbe *appetere* (73), et ajouté le second parce qu'il le jugeait plus apte à traduire l'ardeur du désir : trois fois dans la suite du paragraphe il reprendra le terme *codiciar*, le verbe *apetecer* ne reparaîtra plus. Il n'est pas question ici de n'importe quel désir d'amour, mais de l'*amour impatient*. En cet état celui qui aime a un désir si fort de saisir de saisir son bien-aimé et de s'unir à Lui, que « tout délai, si minime soit-il, lui devient très long, importun et pesant ». « L'amour impatient, écrit le saint dans le Cantique spirituel, ne souffre aucun loisir ni repos à sa peine » (74), « tout ce qui ne convient pas avec ce qu'aime la volonté la lasse, la travaille, l'ennuie et la dégoûte » (75). Rien ne peut éteindre ces impatiences que la possession de l'Aimé, aussi s'écrie-t-elle :

Ne veuille plus désormais
M'envoyer de messagers
Qui ne savent me dire ce que je veux (76).

(72) C. S. X, 3 ; p. 747.
(73) Voir l'article cité note 1.
(74) C. S. IX, 1 ; p. 742.
(75) C. S. X, 2 ; p. 747.
(76) C. S. VI.

De plus l'âme pense toujours trouver l'aimé et souffre de voir son désir continuellement frustré : « elle pense toujours trouver son ami et quand elle se voit frustrée dans son désir. ce qui arrive presque à tout moment, elle défaille en son désir ». Enfin elle éprouve une faim comparable à celle des chiens errants : elle « souffre de la faim comme les chiens qui rôdent autour de la cité de Dieu ». En ce degré, elle est « comme le vase vide qui attend qu'on le remplisse, ou comme le famélique qui attend à manger, ou comme le malade qui gémit après la santé, et comme celui qui est suspendu en l'air et qui n'a où s'appuyer » (77). La véhémence du désir, la souffrance de le voir insatisfait, la faim canine qui l'accompagne sont si intenses que l'âme « ne peut manquer de voir celui qu'elle aime ou de mourir ». C'est là le trait essentiel que saint Jean de la Croix utilise pour caractériser l'amour impatient. Il est bien illustré par l'exemple de Rachel qui, dans son désir d'avoir des enfants, disait à Jacob : « Donne-moi des enfants, sinon je mourrai ». A deux reprises dans le cours de ses œuvres saint Jean de la Croix emploie encore ce texte comme exemple d'amour impatient (78).

En ce degré l'âme se gave, *se ceba,* d'amour, car, selon un principe bien sanjuaniste (79), « le rassasiement est conforme à la faim ». L'âme peut ainsi monter au sixième degré dont on verra plus loin les effets.

Il faut au préalable déterminer la place du cinquième degré dans l'itinéraire spirituel.

Dans la perspective de la *Nuit obscure* l'amour impatient du cinquième degré se rattache aux angoisses d'amour enflammé de la nuit de l'esprit. En effet, saint Jean de la Croix, en parlant de ces dernières, emploie la comparaison des chiens affamés reprise au cinquième degré (80), dit que l'âme désire Dieu « avec la convoitise, *codicia,* et le désir de l'appétit », et donne, peu après, cette description suggestive :

« Avec les angoisses et la force dont la lionne et l'ourse courent après leurs petits qu'on leur a détournés, et qu'elles ne peuvent trouver, cette âme blessée court après son Dieu. Parce que, comme elle est en ténèbres, elle se sent être sans Lui, mourant néanmoins d'amour pour Lui. Et c'est là l'amour impatient dans lequel le sujet ne peut longtemps subsister sans recevoir ou mourir, conformément au désir que Rachel avait d'avoir des enfants, quand elle dit à Jacob : « Donne-moi des enfants ou je mourrai ».

(77) C. S. IX, 5 ; p. 744.
(78) N. O. II, 13/8 ; p. 594. C. S. VII, 4 ; p. 736.
(79) V. F. III, 59.
(80) N. O. II, 11/5 ; p. 583.

Ce texte décrit le même état d'âme que le cinquième degré d'amour. On y trouve, en effet, la mention expresse de l'amour impatient, l'alternative où l'âme se trouve de voir son désir exaucé ou de mourir, le cri de Rachel à Jacob et enfin la comparaison de la lionne ou de l'ourse privée de ses petits, aussi expressive que celle de la faim canine. Il faut donc placer le cinquième degré dans les angoisses d'amour enflammé de la nuit de l'esprit ou, selon le contexte du passage cité, « quand l'âme est déjà avancée en cette purgation spirituelle ». De plus, comme l'âme ne peut demeurer longtemps dans l'amour impatient « sans recevoir ou mourir », cet état se place dans la perspective de la *Nuit obscure* où il n'est pas question des fiançailles, avant le *recibir* qu'est l'union ou mariage spirituel.

Dans la perspective du *Cantique spirituel* l'amour impatient (onze premières strophes) se produit avant les fiançailles spirituelles (strophes 12 à 26) qui elles-mêmes précèdent le mariage. Il n'y a pas lieu de s'attarder à prouver ce qui est déjà établi : « L'identification s'impose entre l'état d'âme décrit dans la dernière phase de la Nuit de l'esprit et la première du Cantique » (81). D'autre part saint Jean de la Croix lui-même a distingué nettement les fiançailles spirituelles de l'amour impatient (82), et l'on doit garder sa valeur à cette distinction, bien que le saint n'en fasse pas usage dans un passage de la *Vive Flamme* où il considère en bloc ces deux états afin de mieux mettre en relief l'originalité du mariage spirituel (83). Le cinquième degré d'amour appartient donc aux angoisses d'amour de la Nuit de l'esprit, dont il marque le sommet, et précède immédiatement les fiançailles spirituelles.

Ainsi les quatre derniers degrés que l'on vient d'étudier sont à leur manière un commentaire du vers de la *Noche* :

Ardente d'un amour plein d'angoisses.

Au début de cet article on a noté que l'échelle d'amour, prise dans son ensemble, décrivait la progression réelle de l'âme dans la contemplation. Le premier degré, comme on l'a vu, englobe la période contemplative jusqu'aux angoisses d'amour enflammé dont le sommet est l'amour impatient. Les trois degrés intermédiaires, tels que les expose saint Jean de la Croix, marquent une véritable progression des angoisses d'amour : c'est avec la force reçue en chacun d'eux que l'âme monte peu à peu jusqu'au cinquième degré. Cette

(81) R. P. Lucien, *Œuvres Spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, p. 666 (Introduction au Cantique spirituel).

(82) C. S. XIII, 1 et XXVII, 2 ; pp. 773 et p. 858.

(83) V. F. III, 25 : le saint indique le but poursuivi en III,23 ; pp. 991 et 990.

ascension correspond aussi à l'ordre logique : c'est normalement le signe d'un plus grand amour d'agir pour Dieu que de Le chercher, de souffrir pour Lui que d'agir, de Le désirer jusqu'à en mourir que de souffrir. Mais y a-t-il toujours dans l'histoire des âmes, d'après saint Jean de la Croix, passage successif par les différents degrés d'amour angoissé ? On doit répondre nettement « non ». *A priori*, tout d'abord, car le portrait que l'histoire a conservé de saint Jean de la Croix n'est pas celui d'un maître en dissection spirituelle. Ensuite et surtout parce qu'en étudiant les textes qu'il consacre aux angoisses d'amour (en particulier les ch. 11 à 13 de la nuit de l'esprit et les onze premières strophes du Cantique spirituel), on ne retrouve jamais ces quatre degrés distincts les uns des autres ni, à plus forte raison, dans leur ordre. Au contraire, les textes susceptibles d'être rapportés à des degrés différents voisinent ou se mêlent dans les mêmes chapitres (84) et se suivent sans ordre strict. Par contre dans le *Cantique spirituel* la distinction est très nette entre l'amour impatient et les fiançailles spirituelles, puis entre celles-ci et le mariage spirituel (85). Il n'est donc pas arbitraire d'affirmer que saint Jean de la Croix n'a pas voulu montrer les quatre degrés d'amour angoissé comme des étapes nettement distinctes dans la vie spirituelle. Leur ensemble donne de cet amour une brève et excellente synthèse : l'âme cherche Dieu sans cesse, agit pour Lui sans se désister, souffre pour Lui sans se fatiguer et Le convoite impatiemment. Il n'est pas étonnant que, devant une telle pureté d'amour, Dieu élève l'âme au sixième degré.

(à suivre) P. DE SURGY.

(84) N. O. II, 13; C. S. I.
(85) C. S. XXVII, 2; p. 858.

NOTES CRITIQUES

I. — JULIEN MAUNOIR ET NICOLAS DE BEAUREGARD

LEUR VŒU DE TENDRE A LA PERFECTION

Julien Maunoir (1606-1683), l'apôtre et le thaumaturge de la Basse-Bretagne, a trouvé de nombreux panégyristes. Sa béatification vient d'être célébrée à Rome (le 20 mai).

Nicolas de Beauregard (1733-1804) est surtout connu par son renom d'orateur et par son étonnante prophétie des ruines et des scandales provoqués par la Grande Révolution.

En des biographies succinctes, les Pères Charles Daniel (1) et Achille Guidée (2) ont insisté sur ses vertus et sur son attachement à son Ordre : la Compagnie de Jésus.

Le Père El. de Guilhermy, renvoyant à leurs écrits en son *Ménologe*, ajoutait : « Nous avons trouvé *dans ses papiers* un vœu qui rappelle celui du Vénérable Père de la Colombière ». Il en citait quelques lignes (3).

La *Bibliothèque des Exercices* (Enghien, Belgique) a eu la bonne fortune d'acquérir ce précieux texte. L'opuscule de 0.07×0.12, relié en cuir rouge, contient de la même main : *Plan de vie du P. Maunoir* (p. 12-28), *Avis de M. Le Nobletz au P. Maunoir* (p. 28-34), *Lumières et sentiments du P. Louis Dupont sur l'abnégation et la mortification* (p. 34-44).

Tout porte à croire que cette main est celle du P. de Beauregard. Les premiers feuillets, rongés à la place des deux pouces qui te-

(1) *Le P. de Beauregard, sa vie et ses travaux*, dans les *Etudes*, 1858, t. III, p. 327-463 ; — à part, in-8°, Paris, Julien, 1858.

(2) *Vie du R. P. Joseph Varin*, in-12, Paris, Poussielgue, 1854, p. 237-243 ; avec larges emprunts au P. Daniel, *Notices historiques sur quelques membres de la Soc. des PP. du Sacré-Cœur*, 2 in-12, Paris, Douniol, 1860, t. I, p. 269-290.

(3) *Ménélogo de la Comp. de Jésus*, Assistance de France, in-4°, Paris, 1892, t. II, p. 98-99.

naient l'opuscule, apportent à l'affirmation du Père de Guilhermy une confirmation assez sûre : l'auteur seul devait relire ces pages; il le devait faire assez fréquemment, pour que son vœu ne reste pas un simple « projet », ce que par ailleurs sa vie très sainte ne permet guère de supposer.

Comme celui du bienheureux Cl. de la Colombière (4), semble-t-il, ce texte intéressera bien des âmes.

Il ne comporte ni accents (sauf en dernière syllabe : chasteté, pauvreté, etc.), ni majuscules. Nous rajeunissons çà et là l'orthographe, sans nous permettre d'autre changement que l'addition de quelques mots entre crochets [ ], pour plus de clarté (5).

Projet général et fondement d'un vœu

Dieu est tout et la créature n'est rien.

Dieu le Père est mon premier principe et ma dernière fin ; foi donc, adoration, contrition, amour, dévouement parfait à son service et à sa gloire; ici il ne peut y avoir d'excès et la borne est de n'y mettre aucune borne (6).

Dieu le Fils est mon souverain Seigneur, par droit de nature et de création, par droit de conquête et d'achat, par droit de donation et de convention ; il a eu la bonté de m'appeler, de me recevoir, de me conserver en sa Compagnie ; remerciement donc de l'honneur de lui appartenir, douleur de ne lui avoir pas toujours appartenu, consécration de tout moi-même à sa gloire, corps et âme, temps et réputation, [2] mort et éternité ; *Suscipe* (7), etc.

Dieu le Saint-Esprit est mon sanctificateur, mon docteur et mon consolateur, on ne sait pas ou ne peut dire ce que le Saint-Esprit opère dans les âmes; docilité donc continuelle à ses saintes inspirations, fidélité parfaite à ses lumières, repos exclusif dans ses fortifiantes consolations.

Motifs de ce vœu

C'est 1° en reconnaissance de tous les bienfaits que j'ai reçus de Dieu, généraux et particuliers, création, rédemption, vocation, préservation, prédestination ; — 2° en pénitence de mes ingratitudes énormes et innombrables, et continuelles et dans tous les genres ; — 3° en vue de la perfection et pour ne pas être un apostat devant Dieu

(4) H. Monier-Vinard, *Cl. de la Colombière*, pages chosies, in-8°, Paris, Spes, 1929, p. 63-72, 140, — et dans les nombreuses éditions de sa *Retraite spirituelle*.

(5) Entre crochets également l'indication des pages du manuscrit.

(6) *Nullus nobis* [*Dei*] *amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare* ; Sévère de Milève, dans S. August., *Epist.* CIX, PL, t. XXXII, col. 419 ; — *Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere ;* S. Bernard, *De dilig. Deo*, c. I, n. 1, PL, t. CLXXXII, col. 974.

(7) Le *Suscipe* de la Contemplation ad amorem, dans les *Exercices*.

ou ne me proposer qu'une perfection suffisante [3] à un simple prêtre, ou à d'autres religieux, mais insuffisante à un jésuite (8), à un homme sauvé et sauveur ; — 4° en imitation de mon Seigneur Jésus-Christ, qui ne s'est pas contenté de m'aimer assez pour me racheter ; — une parole, une larme, une goutte de son sang était plus que suffisante, et il a donné sa vie et m'a aimé à l'infini ; cette surabondance est enivrante.

Objets particuliers de ce vœu

Quand il n'y aurait rien à espérer, ô mon Dieu, en votre service, ni consolation à goûter, ou que je ne devrais y avoir aucune part, ni enfer à craindre, ou que je devrais y aller, ni paradis à mériter, ou que je devrais en être banni; quand il faudrait ne m'attendre qu'à des tentations, des souffrances, des humiliations ; quand je devrais être le seul à vous servir, je promets, en présence de toute la [4] cour céleste, d'employer tous les jours de ma vie, et tous mes moments, et toutes mes forces et du corps et de l'âme à vous contenter selon toute l'étendue de votre volonté sainte et adorable ; et parce que votre volonté est que je vous aime parfaitement, de vous aimer de tout mon cœur, et parce que la meilleure manièrs de vous aimer et l'amour le plus parfait est de ne désirer et ne chercher que votre plus grende gloire, ma devise et mon unique passion sera la plus grande gloire de Dieu ; et parce que votre plus grande gloire est que je sois un saint et que je fasse le plus de saints que je pourrai avec votre sainte grâce, je ne veux plus m'occuper qu'à ma sanctification et à celle des autres ; et parce que cette double sanctification est et ne peut [5] être que dans une vie surhumaine, intérieure et apostolique, je promets et je voue ces trois belles vies dans le sens suivant.

Vie surhumaine

1° Une foi parfaite de toutes les vérités de ma sainte religion ; une espérance ferme de tous les biens de la grâce et de la gloire ; un amour pur et libre de tout intérêt propre.

2° Une détermination forte et invariable d'être à Dieu seul, tout entier à Dieu seul, et toujours à Dieu seul, de ne me ménager en rien et de ne rien refuser à Dieu ; jusqu'à préférer la considération de sa plus grande gloire, et, quand il n'y aurait pas plus de gloire de Dieu (9), [jusqu'à préférer], par la seule considération du choix

(8) Comprenant exactement les visées de leurs propres fondateurs et leurs constitutions, des religieux d'autres Ordres porteraient sans aucun doute sur la sainteté à laquelle ils sont appelés une appréciation analogue. En fait, les exigences de la « perfection » et les moyens *essentiels* d'y satisfaire sont partout les mêmes : *Fili, oportet te dare totum pro toto, et nihil tui ipsius esse* ; *Imitation*, l. III, c. XXVII, n. 1 ; c. XXXVII, n. 5.

(9) *Etiamsi laus Dei par foret, ad majorem tamen imitationem Christi, eligam potius cum eo paupere, spreto et illuso, pauperiem*, etc. *Exercices*, Troisième degré d'humilité [167].

de Jésus-Christ, la pauvreté aux commodités de l'abondance, la douleur et les maladies aux plaisirs et à la santé, l'humiliation et tous les genres de mépris à la réputation et à la gloire ; je [6] ne les éviterai donc jamais de propos délibéré ; je les rechercherai même quelquefois, selon l'attrait de la grâce ; j'accepterai de grand cœur toutes celles que Dieu m'envoiera ; j'irai remercier Dieu quand j'aurai été humilié, et prier pour la personne qui aura été l'instrument dont Dieu se sera servi pour me faire acquérir ce degré de perfection si important dans la vie spirituelle (10).

3° La mortification étant, selon notre Père saint Ignace, le moyen d'arriver à ce degré sublime de perfection (11), je promets et je voue aussi la mortification extérieure et intérieure selon nos Constitutions, c'est-à-dire la plus grande, la plus continuelle et la plus universelle : extérieure ; fatigues du ministère, nul ménagement, sobriété des repas, nulle sensualité ; sommeil, jamais plus de sept heures ni de mollesse ; travail, jamais d'oisiveté, [7] ni d'étude de pure curiosité ; tous les jours, excepté le dimanche, discipline, un *Miserere*, et cilice ou haire deux heures, surtout les jours de sermon ou de confession ; — [mortification] intérieure ; à l'égard des pensées inutiles, oraison continuelle ; [à l'égard] des jugements, d'une folle estime de moi-même et de mépris pour les autres, je me regarderai en tout et partout comme le dernier, humilité vraie ; [à l'égard] des torts, et des défauts du prochain, ou de ses talents, de ses succès, et de ses vertus, charité sans bornes ; [à l'égard] de mes péchés, esprit de pénitence ; [à l'égard] des tentations les plus humiliantes, les plus importunes, les plus dangereuses, patience, force et magnanimité.

Vie intérieure

1° Présence de Dieu continuelle, ou au moins souvent renouvelée ; grande dévotion à Jésus-Christ incarné, crucifié, présent au Saint Sacrement, à la Sainte Vierge, à Saint Joseph, à mon Ange gardien, à Saint Jean, Saint Nicolas, aux Saints de notre Compagnie ; oraison d'une heure le matin et d'une demi-heure l'après-dîner, une lecture spirituelle, deux examens de conscience, [8] un particulier et un général, une visite au Saint Sacrement, bréviaire quelquefois à genoux, messe avec dévotion, litanies du Sacré-Cœur, de la Sainte Vierge, et des Saints, le chapelet et l'Angelus, une retraite de huit jours tous les ans, et un jour de préparation à la mort tous les mois.

2° L'Incarnation nous donne un droit et une facilité admirable à l'union avec Dieu par toutes les vertus de Jésus-Christ, plus faciles,

(10) La préférence, par amour de Jésus, pour tout ce que lui-même a préféré : pauvreté, humiliations, etc. — Voyez la note précédente et la règle 11e du *Sommaire des Constitutions.*

(11) *Ut melius ad hunc perfectionis gradum... perveniatur, majus ac impensius studium cujusque sit quaerere in Domino majorem sui abnegationem et continuam in rebus omnibus, quoad poterit, mortificationem ; ibid.,* règle 12e.

plus nobles, plus méritoires avec le Modèle qu'avec tout autre (12); ainsi détachement parfait de toutes les créatures à son exemple, pauvreté, chasteté, obéissance semblable à la sienne, humilité la plus profonde qui soit possible; la sienne a été infinie, son entretien familier avec Dieu, son Père, ou sa vie intérieure, enfin amour pur et agissant par principe de grâce, par les plus nobles intentions.

3° Acceptation de l'incertitude de mon salut; [9] elle m'humilie étrangement; elle honore Dieu; elle est un grand motif de ferveur; espérance de mon salut, parce qu'il m'en a fait un commandement exprès, qu'elle lui est très glorieuse, et qu'elle est un des meilleurs moyens d'y réussir; désir du salut et tous les jours résignation à la mort comme victime de la plus grande gloire de Dieu, comme victime de sa justice, comme victime de sa bonté, comme victime de sa sainteté et pour ne plus l'offenser, comme victime enfin de reconnaissance pour Jésus-Christ et d'émulation (13).

Vie apostolique

Je ne veux devenir un saint que pour sanctifier les autres, et ne sanctifier les autres que pour me sanctifier de plus en plus et élever toutes mes vertus jusqu'au degré apostolique (14); je me donnerai donc à tout, à tous et tout entier.

A tout, je ne refuserai aucune bonne œuvre que par impossibilité, sermons, confessions, missions, retraites, [10] directions de vive voix ou par lettres, lecture de l'Ecriture sainte, de nos règles, de nos auteurs jésuites; zèle, oraison et mépris du monde tout apostolique.

A tous; aux pauvres par imitation de Notre-Seigneur; aux plus grands pécheurs par pitié; aux caractères les plus difficiles par esprit d'abnégation; aux mourants pour l'importance du moment; aux morts par dévotion; aux prêtres par désir de la plus grande gloire de Dieu; je ne choisirai, ne rebuterai, ne négligerai personne; humilité, défiance de moi-même, et confiance en Dieu tout apostolique.

Tout entier: jusqu'à m'oublier moi même ou n'en parler que pour me rendre plus digne ou plus capable de servir et de sauver les autres; jusqu'à [11] sacrifier mon temps, ma santé, talents, demeure, réputation, jusqu'à m'exposer aux plus mauvais traitements de la part des hommes et de la part des démons, à la mort même; pauvreté, conformité à la volonté de Dieu et amour des souffrances et de la croix tout apostolique.

(12) Plus faciles, vu le stimulant et l'appui du Divin Modèle (Jn. xiv, 6); plus nobles et plus méritoires en union constante avec lui. Sur cette union, le Sauveur insiste, près de tous ses confidents.

(13) « Et d'émulation » : en rivalisant de générosité avec le Sauveur.

(14) Non pas dès lors dans un but égoïste, mais pour arriver de mieux en mieux à n'avoir plus en vue, comme Jésus lui-même, que la gloire du Père et le salut de ses fils adoptifs : *Omnes vult salvos fieri*; I *Tim*. ii, 4.

EXPLICATION DU VŒU

1° Je ne m'engage à rien dans le doute, l'oubli, l'inadvertance; 2° ce ne sera que sous peine de péché véniel; 3° tous mes confesseurs auront le droit d'expliquer, de dispenser, de me relever de mon vœu; 4° j'entends surtout la tendance, la préparation du cœur à cette grande et sublime perfection.

A la plus grande gloire de Dieu.

La phrase du dernier paragraphe, « 4° J'entends surtout la tendance à cette grande et sublime perfection », doit retenir l'attention. Elle marque d'un trait original le vœu de Beauregard, — et celui de Maunoir, qui en présente l'équivalent.

Bien des âmes s'engagent « au plus parfait ». La formule risque de flatter la vanité. Elle peut d'ailleurs s'accompagner d'une illusion, car, pour discerner exactement « le plus parfait », il faudrait en rigueur avoir atteint déjà la perfection : à chaque progrès spirituel, la vue s'affine. Aussi d'ordinaire ces âmes expliquent-elles le sens de leur promesse : « Je voue le plus parfait, ou du moins ce qui me semblera tel ».

Avec la même nuance, d'autres préfèrent vouer la fidélité à accomplir ce qui leur paraîtra (clairement) répondre au « bon plaisir de Dieu ».

Pour des religieux notamment, ce « bon plaisir de Dieu » se trouve exprimé avant tout dans les règles de l'Institut auquel il les a appelés. Aussi le b. Claude de la Colombière vouait-il expressément l'observation des règles et constitutions de son Ordre (15).

Le Père de Beauregard voue la tendance à cette perfection que sa formation ascétique lui a révélée la plus apte à procurer « la plus grande gloire de Dieu ». Il ne s'en dissimule pas les difficultés : perfection « surhumaine », dit il. De fait, elle ne concède rien à la mauvaise nature, et dépasse manifestement ses forces, surtout quant à la persévérance; mais, — la bonté du Seigneur ne lui permet pas d'en douter, — elle demeure réalisable avec le secours de la grâce. C'est bien l'effort constant et la confiance que lui demandaient ses règles rappelées à l'instant : *Majus ac impensius studium cujusque sit* QUAERERE IN DOMINO *maiorem sui abnegationem* (16), etc. Elles n'obligent pas sous peine de péché; lui s'engage sous peine de faute vénielle. Comme Maunoir, comme le bienheureux Claude de la Colombière, il précise en outre certains de ses devoirs, et divers exercices de son choix : supplément d'oraison et mortifications.

Revenons maintenant aux trois textes transcrits en son carnet.

(15) MONIER-VINARD, *op. cit.*, p. 63.
(16) Plus haut, note 11.

Le *Plan de vie du Père Maunoir* est emprunté presque mot pour mot, avec les brèves réflexions qui le précèdent et qui le suivent, à sa biographie publiée en 1697 par le Père Antoine Boschet (17).

« Considérant, dit Maunoir, que Dieu... est infini, immuable, éternel... contemplant sa bonté, son amour, sa libéralité... voyant qu'il est le principe et la fin dernière de toutes choses, quand il n'y aurait rien à espérer en son service que des souffrances et des humiliations, je suis résolu de le servir toute ma vie ; et en présence de la glorieuse Vierge Marie, de saint Joseph et de tous les bienheureux, *je promets d'employer toutes mes forces à le contenter* selon toute l'étendue de sa grâce ». — Beauregard écrit : « Dieu est mon principe et ma dernière fin... Quand il n'y aurait rien à espérer, ô mon Dieu, en votre service... *je promets*, en présence de toute la cour céleste, *d'employer tous les jours de ma vie... à vous contenter* selon toute l'étendue de votre volonté sainte » [3] (18).

Selon toute vraisemblance, le vœu de Maunoir, alors novice, a inspiré celui de Beauregard.

Le vœu, disons-nous. Le P. Boschet et les biographes du grand missionnaire breton, il est vrai, n'usent pas pour lui de ce terme. Il nous paraît pourtant s'imposer. L'emploi des formules « En présence de la glorieuse Vierge », « En présence de toute la cour céleste », atteste à lui seul la volonté de donner à l'engagement la plus grande solennité. Ces même formules sont consacrées par les Constitutions de l'Ordre, pour l'émission des vœux réguliers. Or, dans les premiers vœux des novices, comme dans ceux des profès, *promitto* est employé au sens de *voveo*. Aussi Beauregard tient-il manifestement sa promesse pour un vœu. A l'occasion d'ailleurs [5] il précise : « Je promets et je voue ». Telle dut être également la pensée de celui dont il voulait imiter la générosité.

Le second texte, *Avis de M. le Nobletz* (1577-1652), autre admi-

(17) *Le parfait missionnaire*, ou *La vie du R. P. Julien Maunoir*, in-8°, Paris, 1697, l. VI, p. 437-446, 448-460.

(18) « Contenter Dieu », on le sait, est l'idéal commun des disciples du Père Louis LALLEMANT. MAUNOIR l'eut pour préfet des études à Bourges, en 1633, pour recteur, en 1634-1635. A. POTTIER, *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927, t. I, p. 395 ; cf. p. 30 ; J. J. SURIN, *Questions importantes sur l'amour de Dieu*, Paris, 1930, p. 7, 12, 15... — En dernière ligne de sa retraite de 1674, qui l'amena à vouer l'observation de ses règles, le b. Claude DE LA COLOMBIÈRE écrit de même : « A quelque prix que ce soit, il faut que Dieu soit content » ; H. MONIER-VINARD, *op. cit.*, p. 96.

rable apôtre de la Basse-Bretagne, initiateur et directeur spirituel de Maunoir, se lit également dans l'ouvrage du Père Boschet (19).

Les *Les lumières et sentiments du Père Louis Dupont* (L de la Puente, 1554-1624) sont empruntés, non sans quelques retouches du style et quelques omissions, à la traduction française de sa biographie publiée en Espagne par le Père Fr. Cachupin (20). « Tout son Mémorial, écrit Beauregard, me paraît se réduire à ce neuvième chapitre, qui les contient tous [54]. Sujet capital, en effet, pour une âme décidée à « chercher selon Dieu l'abnégation la plus complète ».

Ces trois extraits en somme présentent, avec nombre de pensées et d'expressions identiques, la pleine justification du vœu que nous venons de transcrire. C'est assurément par Beauregard lui-même qu'ils ont été assemblés.

Dans notre *Bibliographie sommaire de la spiritualité ignatienne*, nous avons signalé une quarantaine d'engagements analogues (21).

Quant aux principes ascétiques qui doivent amener tantôt à les conseiller, tantôt à les déconseiller, nous nous bornons à renvoyer aux articles judicieux du R. P. Creusen (22).

H. Pinard de la Boullaye, S. J.

(19) *Le parfait missionnaire*, l. II, p. 100-115 ; cf. p. 104-105. — Le texte original, rédigé en latin, est donné par le P. Séjourné, *Histoire du Vén. serviteur de Dieu, J. Maunoir*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 415-417.

(20) *La vie du Vén. Père L. du Pont*... mise en François par le R. P. Nicolas Roger, Paris, 1663, l. II, c. vii, p. 247-257. Beauregard dépend sûrement de ce texte ; mais sa référence au c. ix, au lieu de l. II, c vii, nous reste inexpliquée. Divers détails donnent à penser qu'il avait en outre sous les yeux un texte espagnol.

Les *Lumières et sentiments* avaient été publiés séparément par le Père Thyrse Gonzalez, Séville, 1671 ; ils ont été souvent réédités et traduits (Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VI, col. 1291-1292). Le Père Aurélien de Baenst en a donné une traduction latine, *Pretiosa sensa et coelestia lumina Ven. P. L. de Ponte* (1re éd., Prague, 1691 ; in-24, Toulouse, 1878, p. ix, § i-xvii, p. 129-141). Le Père El. Reyero a reproduit le texte original dans *Obras espirituales póstumas del Ven. P. L. de la Puente*, Valladolid, 1917, n. 1-5, p. 86-91.

(21) *Revue d'ascétique et de mystique*, 1950, t. XXVI, p. 262-283 (tiré à part, p. 45-46).

(22) *Nouv. revue théol.*, 1933, t. LX, p. 621-643 ; *Revue des communautés*, 1938, p. 69-78, 107-113, 145-153.

II. — FLORILÈGE ÉPISCOPAL

NOTES DE BIBLIOGRAPHIE PASTORALE

Aux éditions Morcelliana, à Brescia, est paru, en 1950, un petit livre qui mérite de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la théologie et à l'histoire de l'épiscopat dans les temps modernes. Il est intitulé *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica* et a pour auteur Mgr Hubert Jedin. Ces 110 pages sont une traduction italienne, revue et augmentée, de *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, article faisant partie de l'important ouvrage collectif, de pastorale intitulé *Sacramentum ordinis*, publié à Breslau en 1942 par un groupe de prêtres de cet archidiocèse, offert en hommage au cardinal Bertram en 1941, à l'occasion du 60e anniversaire de son ordination sacerdotale (publié par E. Pusik et O. Kuss, *Verlag der Schlesischen Bonifatius-Vereins-Blattes*, in-8° de 424 p.). Malheureusement, ce recueil de travaux érudits et solides a été presque complètement détruit au cours de la guerre et c'est là une perte extrêmement regrettable. Le travail de Mgr Jedin est une longue étude sur les « miroirs » de l'évêque, notamment au XVIe siècle. Une traduction française, adaptée sur l'original allemand, est en préparation. Pour traiter ce sujet nul n'était plus qualifié que l'érudit biographe de Girolamo Seripando, le patient archiviste des *Tractatus Concilii Tridentini* (éd. Goerresiana, t. XIII), l'auteur de la *Geschichte des Konzil von Trient*. L'éminent professeur de l'Université de Bonn est un spécialiste parfaitement informé de tout ce qui touche au Concile de Trente, idées et faits, hommes et événements, histoire et esprit.

Partant de cette idée très juste que le Concile « n'est pas seulement ni principalement une réaction et une défense contre le protestantisme mais un renouveau intérieur de l'Eglise » un resourcement de la Tradition, l'Eglise, retrouvant dans son inventaire doctrinal la vitalité de ses institutions, Mgr Jedin trace en neuf chapitres très denses le portrait de l'évêque selon la réforme catholique. Cet idéal était bien effacé aux siècles précédents : « Multorum annorum spatio, maximo cum animorum detrimento et cum piorum

hominum dolore, hujusmodi figura pene latuit. Adulta iam Ecclesia, consenescente mundo, hac iam decrepita saeculi aetate, pulcherrimae formae aeternus pastor Christus, ut imminentibus periculis et variis calamitatibus populi sui consuleret, mirabile desiderium in animis multorum excitavit. Sanctus Spiritus in Concilio Tridentino et in permultis aliis eandem figuram proposuit » (A. Valier à saint Charles Borromée).

Avec un admirable sens de l'Eglise, Mgr Jedin recherche les lignes les plus pures de cette figure idéale en une quarantaine d'ouvrages qui ont transformé l'opinion, il suit cette lente évolution des idées et des mœurs qui, au type féodal de l'évêque prince et seigneur, a substitué celui de l'évêque père et pasteur des âmes. Dans ce cheminement, souvent obscurci par l'indiscipline ecclésiastique et la carence de l'épiscopat, l'auteur discerne les vrais témoins de l'Eglise qui, par leur vie. par leurs écrits ou par leurs activités, ont le plus contribué à l'authentique restauration de l'idéal primitif.

Dans cette note, nous ne voulons pas seulement signaler au lecteur cette remarquable et vivante synthèse d'histoire. Complétant la documentation de Mgr Jedin, nous voudrions simplement dresser un catalogue de pastorale épiscopale qui, nous semble-t-il, ne manquerait pas d'intérêt pour une histoire de l'épiscopat à travers les âges. La date qui suit le nom de l'auteur est celle de sa mort.

***

JEAN GERSON († 1429). — *Tractatus de statibus ecclesiasticis, de visitatione praelatorum, de temperantia in cibo, potu et vestibus praelatorum.*

Sermo de desiderio et fuga episcopatus.

Sermo factus in Concilio Remensi (1408), (3 « considerationes » et 16 « provisiones » « de pabulo doctae praedicationis, sanctae conversationis, piae subventionis ».

Sermo factus Lugduni in sancta synodo (1428), De reddendo debito, verbo, facto et exemplo secundum tres actus hierarchicos ministrationis sacramentorum et secundum quod comparatur quilibet Deo, proximo et spiritui suo » (*Opera omnia*, éd. E. Dupin, Anvers, 1706, t. II).

A ces traités et sermons il faut ajouter la lettre à Gilles des Champs, évêque de Coutances. Le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Vienne a été publié par Mgr Vansteenberg dans la *Revue des sciences religieuses*, de janvier 1939, sous le titre *Un programme d'action épiscopale au début du XVe siècle.*

PIERRE SOYBERT, évêque de Saint-Papoul (1454). — *De cultu vineae Domini* (Paris, 1508).

S. Laurent Justinien (1455). — *De institutione et regimine praelatorum* (*Opera omnia*, Brescia, 1506, Paris, 1514, Bâle, 1560, Venise, 1606).

Ici l'accent est mis sur la vie intérieure; les vertus fondamentales du pasteur seraient l'humilité, la pureté d'intention et la contemplation. Certains pensent cependant que l'ensemble forme une « œuvre plutôt pastorale que mystique » (D. T. C. IX, 10).

S. Antonin de Florence (1459). — *Summa theologiae*, III, p. tr. 20.

Elle n'eut pas moins de seize éditions complètes entre 1477 et 1529; une autre parut à Rome en 1571 et les trois dernières à Venise, 1581, 1591, 1740.

Denys le Chartreux (qui accompagna Nicolas de Cuse dans sa visite en Germanie) (1471). — *De vita et regimine praesulum* (*Opera omnia*, t. XXXVII, Tournai, 1909).

On y lit ces mots significatifs : « Episcoporum professio ad hoc tendit ut ex ferventissimo Dei amore mancipent et exponant se profectui ac saluti subditorum suorum... Sit ergo episcopus caritate Dei aeterni et benedicti totaliter inflammatus et desiderio salutis subditorum suorum calidissime inextinguibiliterque succensus, et pro illorum reformatione, profectu, salute infatigabiliter laboret ». « Bona episcopalia », « bona sunt animarum.

Dominicus de Dominicis (1478). — *De dignitate episcopali* (écrit en 1461 et paru à Rome en 1757).

Jean Bertacchini, avocat consistorial sous Sixte IV (1497). — *De episcopo libri IV* (édité par V. Portonio, Milan 1511, Lyon, 1533). *De episcopis consummatis*, dans les *Tractatus illustrium jurisconsultorum* (Venise, 1584).

Frederic Schenck. — *Enchiridion veri praesulis* (Anvers, 1525 [?]).

Jacques Wimpfeling (1528). — Histoire des évêques de Strasbourg et de Mayence.

Gaspard Contarini (1542). — *De officio episcopi* (*Opera omnia*, Paris, 1571).

C'est le type idéal de l'évêque vu par un laïque pieux et intelligent qui parle d'après les souvenirs que lui a laissés Pierre Barozzi, évêque de Padoue.

Jean Matthieu Giberti (1543). — *Constitutiones Gibertinae, Monitiones generales*, Lettere scelte (ed. Ballerini, Vérone, 1733-1740).

Sa vie par François Zini. — *Boni pastoris exemplum* (Venise, 1573).

François de Vitoria (1546). — Commentaire de la IIa IIae, q. 185, de statu episcoporum.

Juan Bernal Diaz de Lugo (1556). — *Instrucción de prelados* (Alcala, 1530).

JUAN DE MALDONADO. — *Pastor bonus* de saveur érasmienne (*Opuscula*, Paris, 1549).

D. ALONSO DE MADRID. — Vie de F. de Talavera (éd. 1557 et par G. Olmedo, Madrid, 1931).

ROBERT VAUCHOP (1551). — 18 propositions présentées, en 1543, à Otto Truchses, évêque d'Augsbourg, et publiées à la suite d'un traité d'origine italienne, *Commentariolus de officio episcopi et qualis esse debeat,* donné, après celui de Le Jay, dans les *Opera omnia* de Gretser, t. XVII, 1742, 78-126 et 126-128.

FRÉDÉRIC NAUSEA (1552). — *Miscellanea,* surtout le livre V (Tract. Conc. Trid., t. XIII, 397 sq).

CLAUDE LE JAY (1552). — *Speculum praesulis,* édité par J. Gretser, Ingolstadt, 1615, et dans *Opera,* t. XVII, Ratisbonne, 1742, 1-72.

JACQUES LAYNEZ (1565). — *De muneribus episcoporum rite obeundis instructiones diversae* (Rome, 1598).

JEAN D'AVILA (1569). — *Advertencias al concilio de Trento, Reformación del estado ecclesiástico* (Archiv. teolog. Granatense, IV, 1941). Cf. *Vie spirituelle,* supplément, août 1948 : *Quelques idées du Bx Jean d'Avila sur le ministère pastoral et la formation du clergé,* par le R. P. A. Duval, O. P.

NICOLAS MAMERANUS (1570). — *Officium boni episcopi* (Augsbourg, 1550 (poème).

CLAUDE D'ESPENCE (1571). — *In I^am ad Timoth. commentarii et disgressiones* (Paris, 1561).

LOUIS BECCADELLI (1572). — Dans MORANDI, *Monumenti di varia letteratura,* 1797, 3 vol. in 4°, avec les Vies de Gherio, Contarini, Pole. — *Memoriale de quibusdam abusibus corrigendis* (Tract. Conc. Trid , éd. de la Goerresg., t. XIII, p. 579 sq).

Georges WITZEL (1573). — *Oratio ecclesiastica de pastoribus ovium Christi* (Leipzig, 1537, Cologne, 1548).

JÉRÔME VIELMI (1582). — *De optimo episcopi munere* (en appendice de son *De sex diebus conditi orbis liber* (Venise, 1575). *De episcopis quos titulares appellant elucubratio* (Venise, 1580).

JACQUES SIMANCAS (1583). — *De episcoporum dignitate* (Venise, 1568, Anvers, 1573, Rome, 1592).

S. CHARLES BORROMÉE (1584). — *Acta Ecclesiae Mediolanensis.*

> Le plus grand monument de pastorale épiscopale depuis le Concile de Trente «admirables pour la lecture spirituelle d'un évêque » (M. Tronson à Louis d'Urfé), (Milan, 1586, 1890 (A. Ratti), Lyon, 1683).

Homeliae et orationes (Milan, 1747, Augsbourg, 1738).

Lettres à A. Valier et autres évêques...

GENTIAN HERVET (1584). — *De reparanda ecclesiasticorum disciplina* (Paris, 1561),

ALPHONSE SALMERON (1585). — *Vera forma praelatorum* (panégyrique de saint Jean), (Labbe, t. XIV, p. 1841 sq).

LOUIS DE GRENADE (1589). — *Vie de Barthélémy des Martyrs* (traduite par T. du Fossé et Le Maistre de Sacy, Paris, 1663).

Explicatio copiosior concionis habitae in consecratione RR. D. Pinarii de officio et moribus episcoporum.

Ce traité qu'on trouve souvent en appendice du *Stimulus pastorum*, porte sur ces trois points : an caeteris dignior debet esse qui in Ecclesiae pastorem eligitur? quaenam illi virtutum officia sunt? cur caritatem unam, caeteris omissis, Christus requirit?

BARTHÉLEMY DES MARTYRS (1590). — *Stimulus Pastorum* (Rome, 1563, Lisbonne 1565, Rome 1582, Paris 1563, 1586, 1622, 1644, 1658, 1667, Einsiedeln 1863, 1864, 1869).

Ce livre dont on ne saurait exagérer l'importance et l'influence donne la formule désormais classique de l'évêque, père et pasteur d'âmes : « Quid aliud est episcopus quam quidam suae diocesis sol et homo totus igneus, totus conquirendis Christo animabus intentus, exemplo semper et verbo saepissime praedicans ».

Petitiones quas Venerabilis servus Dei Bartholomaeus a Mertyribus in concilio facere intendebat [1561] (Conc. Trid. Tract., t. XIII, pp. 539 sq).

STANISLAS SOKOLOWSKI (1593). — *Oratio ecclesiastica Epithalamion dicta sive de consecratione episcopi* (Cologne, 1582, Rome, 1602).

AUGUSTIN VALIER (1606). — *Vita Caroli Borromaei* (Vérone, 1587).

De cauta imitatione sanctorum episcoporum, adressé à Frédéric Borromée (A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. VIII, Rome, 1842).

Episcopus (Milan, 1575, Vérone, 1586, 1602, 1604, Venise, 1754).

De onere episcopatus (ms).

An episcopis sit concionandum (ms).

Instruzione ad Alberto Valerio, suo nipote, vescovo di Famagosta e coadjutore di Verona.

LELIUS ZECCHI (1610). — *Tractatus de statu et munere espiscopali* (Brescia, 1592).

S. ROBERT BELLARMIN (1621). — *Admonitio ad ep. Theanensem, nepotem suum* (Angelo della Giaia), dans X. M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913).

Elle fut d'abord écrite pour Taverna, évêque de Novare.

S. FRANÇOIS DE SALES (1622). — Lettres à P. Camus, A. de Revol, A. Frémiot de Chantal, etc.

AUGUSTIN BARBOSA (1649). — *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate episcopi tripartita descriptio* (Lyon, 1626).

LOUIS ABELLY (1691). — *Episcopalis sollicitudinis enchiridion* (Paris, 1668, 1677, Constance, 1782, Besançon, 1837).

Enghien (Belgique) Paul BROUTIN, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

En plus de l'allocution reproduite au début de ce numéro (p. 201-204), entre beaucoup d'autres où il y aurait encore à glaner, il faut signaler particulièrement les deux documents suivants :

1. Sur les missions

La récente Encyclique sur les Missions à promouvoir, *Evangelii praecones,* du 2 juin 1951, publiée dans l'*Osservatore romano* du dimanche 17 juin et les *Acta Apostolicae Sedis*, dépasse singulièrement le cadre de nos études mais doit cependant être mentionnée : l'insistance même avec laquelle Pie XII comme son prédécesseur Pie XI met en relief l'intérêt que les chrétiens doivent prendre à la propagation de la foi parmi les infidèles, nous rappelle en particulier la place que nous devons faire à cette préoccupation dans notre vie spirituelle, ne serait-ce que par la part à lui donner dans nos prières. Nous en détachons seulement ce passage sur les dispositions intérieures du candidat à la vie de missionnaire :

« Il faut d'abord remarquer que celui qui, par une sorte d'inspiration divine, est appelé à cultiver par la vérité et les vertus chrétiennes les païens dispersés, est destiné à un office tout à fait grand et tout à fait sublime. Il consacre sa vie à Dieu en vue de propager son royaume jusqu'aux limites même du monde. Il ne cherche point son bien propre mais celui de Jésus-Christ (Phil. 2, 21). Il doit considérer comme s'appliquant spécialement à lui ces très belles pensées de l'apôtre des Gentils : nous avons à remplir la charge d'envoyés du Christ (2 Cor. 9, 20). Tout en marchant dans la chair, ce n'est point selon la chair que nous militons (2 Cor. 10-30) : Je me suis fait faible pour gagner les faibles (1 Cor. 9, 2?). Il doit donc considérer le pays où il vient apporter la lumière de l'Evangile comme sa seconde patrie et l'aimer avec la charité correspondante et par suite ne pas y chercher des avantages terrestres ni ce qui intéresse son pays ou l'institut religieux auquel il appartient, mais plutôt ce qui touche au salut des âmes. Sans doute il doit aimer d'un

grand amour son pays et sa Congrégation, mais plus ardente encore doit être son affection pour l'Eglise. Il doit se souvenir que ne sera d'aucune utilité pour sa Congrégation ce qui fait obstacle au bien de l'Eglise ».

2. Sur l'apostolat des laïques

A l'issue du premier congrès mondial de l'apostolat des laïques, le Pape a adressé, en français, aux participants, qu'il a reçus à Castelgandolfo, le dimanche 14 octobre, l'allocution suivante. Elle est fort importante soit du point de vue historique, soit du point de vue pratique, par les précisions qu'elle apporte sur l'apostolat et l'action catholique, soit pour les directives qu'elle établit. *L'Osservatore romano* auquel nous l'empruntons l'a publiée dans son numéro du lundi-mardi 15-16 octobre 1951 :

De quelle consolation et de quelle joie déborde Notre cœur au spectacle de votre imposante assemblée, où Nous vous voyons réunis sous Nos yeux, vous Nos Vénérables Frères dans l'épiscopat, et vous aussi, chers fils et chères filles, accourus de tous les continents et de toutes les régions au centre de l'Eglise, pour y célébrer ce Congrès mondial sur l'Apostolat des laïques. Vous en avez étudié la nature et l'objet, vous en avez considéré l'état présent et vous avez médité sur les importants devoirs qui lui incombent en prévision de l'avenir. Ce furent pour vous jours de prière instante, de sérieux examen de conscience, d'échanges de vues et d'expériences. Pour conclure, vous êtes venus renouveler l'expression de votre foi, de votre dévouement, de votre fidélité au Vicaire de Jésus-Christ et le prier de féconder par sa bénédiction vos résolutions et votre activité.

Bien souvent, au cours de Notre Pontificat, Nous avons parlé, dans des circonstances et sous des aspects fort variés de cet apostolat des laïques, dans Nos messages à tous les fidèles ou en Nous adressant à l'Action catholique, aux Congrégations mariales, aux ouvriers et aux ouvrières, aux enseignants et aux enseignantes, aux médecins et aux juristes, et aussi aux milieux spécifiquement féminins, pour insister sur leurs devoirs actuels même dans la vie publique, et à d'autres encore. Ce furent pour Nous autant d'occasions de traiter, incidemment ou expressément de questions, qui ont trouvé, cette semaine, leur place toute marquée à votre ordre du jour.

Cette fois, en présence d'une élite aussi nombreuse de prêtres et de fidèles, tous très justements conscients de leur responsabilité dans ou envers cet apostolat, Nous voudrions, d'un mot très bref, « situer » sa place et son rôle d'aujourd'hui à la lumière de l'histoire

passée de l'Eglise. Il n'en a jamais été absent ; il serait intéressant et instructif de suivre son évolution au cours des temps écoulés.

On se plaît souvent à dire que, durant les quatre derniers siècles, l'Eglise a été exclusivement « cléricale », par réaction contre la crise, qui au seizième siècle avait prétendu parvenir à l'abolition pure et simple de la hiérarchie et, là-dessus, on insinue qu'il est temps pour elle d'élargir ses cadres.

Pareil jugement est tellement loin de la réalité que c'est précisément depuis le saint Concile de Trente que le laïcat a pris rang et a progressé dans l'activité apostolique. La chose est facile à constater ; il suffit de se souvenir de deux faits historiques patents entre bien d'autres : les Congrégations mariales d'hommes exerçant activement l'apostolat des laïques dans tous les domaines de la vie publique, l'introduction progressive de la femme dans l'apostolat moderne. Et il convient, sur ce point, de rappeler deux grandes figures de l'histoire catholique : l'une celle de Marie Ward, cette femme incomparable que, aux heures les plus sombres et les plus sanglantes, l'Angleterre catholique donna à l'église ; l'autre, celle de saint Vincent de Paul, incontestablement au premier plan parmi les fondateurs et les promoteurs des œuvres de la charité catholique.

Il ne faudrait pas non plus laisser passer inaperçue, ni sans en reconnaître la bienfaisante influence, l'étroite union qui, jusqu'à la révolution française, mettait en relations mutuelles, dans le monde catholique, les deux autorités établies par Dieu : l'Eglise et l'Etat. L'intimité de leurs rappors sur le terrain commun de la vie publique, créait — en général — comme une atmosphère d'esprit chrétien, qui dispensait en bonne part du travail délicat, auquel doivent, aujourd'hui, s'atteler les prêtres et les laïques pour procurer la sauvegarde et la valeur pratique de la foi.

A la fin du dix-huitième siècle, un facteur nouveau entre en jeu. D'une part, la Constitution des Etats-Unis de l'Amérique du Nord — qui prenaient un développement extraordinairement rapide et où l'Eglise devait bientôt croître considérablement en vie et en vigueur — et, d'autre part, la révolution française, avec ses conséquences aussi bien en Europe que outre mer, aboutissant à détacher l'Eglise de l'Etat. Sans s'effectuer partout en même temps ni au même degré, ce détachement eut pour suite logique de laisser l'Eglise pourvoir par ses propres moyens à assurer son action, l'accomplissement de sa mission, la défense de ses droits et de sa liberté. Ce fut l'origine de ce que l'on appelle les mouvements catholiques, qui, sous la conduite de prêtres et de laïques, entraînent, forts de leurs effectifs compacts et de leur sincère fidélité, la grande masse des croyants au combat et à la victoire. N'est-ce pas là, déjà une initiation et une introduction des laïques à l'apostolat ?

En cette solennelle occurrence, Nous Nous faisons un bien doux devoir d'adresser une parole de reconnaissance à tous ceux, prêtres et fidèles, hommes et femmes, qui se sont engagés dans ces mouvements pour la cause de Dieu et de l'Eglise et dont les noms méritent d'être cités partout avec honneur.

ils ont peiné, combattu, unissant de leur mieux leurs efforts trop dispersés; les temps n'étaient pas mùrs encore pour un congrès tel que celui que vous venez de tenir. Comment donc sont-ils venus à maturation au cours de ce demi-siècle? Vous le savez ; à un rythme de plus en plus accéléré, la faille qui, depuis longtemps avait séparé les esprits et les cœurs en deux partis, pour ou contre Dieu, l'Eglise, la religion, s'est élargie, apprfondie ; elle a dessiné, peut-être pas partout avec une égale netteté, une frontière au sein même des peuples et des familles.

Il y a bien, c'est vrai, toute une tourbe confuse de tièdes, irrésolus et flottants, pour qui la religion est peut-être encore quelque chose, mais quelque chose de bien vague, sans nulle portée sur leur vie. Cette tourbe amorphe peut, l'expérience l'enseigne, se voir, un jour ou l'autre, à l'improviste, mise en demeure de prendre une décision.

Quant à l'Eglise, elle a, vis-à vis de tous, une triple mission à remplir ; hausser les croyants fervents au niveau des exigences du temps présent; introduire ceux, qui s'attardent sur le seuil, dans la chaude et salutaire intimité du foyer; ramener ceux qui se sont éloignés de la religion, et qu'elle ne peut pourtant pas abandonner à leur misérable sort. Belle tâche pour l'Eglise, mais rendue bien difficile du fait que, si, dans son ensemble, elle s'est fort accrue, son clergé toutefois n'a pas augmenté en proportion. Or, le clergé a besoin de se réserver avant tout pour l'exercice de son ministère proprement sacerdotal, où personne ne peut le suppléer.

Un appoint, fourni par des laïques à l'apostolat, est donc d'une nécessité indispensable. Qu'il soit d'une précieuse valeur, l'expérience de la fraternité d'armes ou de captivité ou d'autres épreuves de la guerre est là pour en témoigner. Elle atteste, surtout en matière de religion, l'influence profonde et efficace des compagnons de profession, de condition, de vie. Ces facteurs et bien d'autres, dûs aux circonstances de lieux et de personnes, ont fait ouvrir plus larges les portes à la collaboration des laïques dans l'apostolat de l'Eglise.

L'abondance des suggestions et des expériences échangées au cours de votre Congrès, comme aussi ce que Nous avons dit dans les occasions déjà mentionnées, Nous dispensent d'entrer en plus amples détails sur l'apostolat actuel des laïques. Nous Nous contenterons donc de vous exposer quelques considérations qui peuvent

jeter un peu plus de lumière sur l'un ou l'autre des problèmes qui se posent.

1. — Tous les fidèles, sans exception, sont membres du corps mystique de Jésus-Christ. Il s'ensuit que la loi de nature et, plus pressante encore, la loi du Christ lenr fait une obligation de donner le bon exemple d'une vie vraiment chrétienne : « Christi bonus odor sumus Deo in iis qui salvi fiunt, et in iis qui pereunt » : « Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui se perdent » (2 Cor. 2, 15). Tous aussi sont engagés et aujourd'hui toujours davantage, à penser, dans la prière et le sacrifice, non ssulement à leurs nécessités privées, mais encore aux grandes intentions du règne de Dieu dans le monde, selon l'esprit du « Pater noster », que Jésus-Christ lui-même a enseigné.

Peut-on affirmer que tous sont également appelés à l'apostolat dans la stricte acception du terme ? Dieu n'en a donné à tous ni la possibilité ni les aptitudes. On ne peut exiger que se charge d'œuvres de cet apostolat l'épouse, la mère, qui élève chrétiennement ses enfants, et qui doit en outre prendre du travail à domicile pour aider son mari à nourrir les siens. La vocation d'apôtres ne s'adresse donc pas à tous.

Assurément, il est malaisé de tracer avec précision la ligne de démarcation, à partir de laquelle commence l'apostolat des laïques proprement dit. Faut-il, par exemple, y faire entrer : l'éducation donnée soit par la mère de famille, soit par des instituteurs et institutrices saintement zélés dans la pratique de leurs profession pédagogique ; ou bien la conduite du médecin réputé et franchement catholique, dont la conscience ne transige jamais quand la loi naturelle et divine est en jeu, et qui milite de toutes ses forces en faveur de la dignité chrétienne des époux, des droits sacrés de leur progéniture ; ou encore l'action d'un homme d'Etat catholique pour une large politique de l'habitation en faveur des moins fortunés ?

Beaucoup inclineraient vers la négative, ne voyant en tout cela que le simple accomplissement, fort louable, mais obligatoire, du devoir d'état.

Nous savons pourtant la puissante et irremplaçable valeur, pour le bien des âmes, de ce simple accomplissement du devoir d'état par des millions et des millions de fidèles consciencieux et exemplaires.

L'apostolat des laïques, au sens propre, est sans doute en grande partie organisé dans l'Action catholique et dans d'autres institutions d'activité apostolique approuvées par l'Eglise ; mais en dehors de celles-ci, il peut y avoir et il y a des apôtres laïques, hommes et femmes, qui regardent le bien à faire, les possibilités et les moyens de le faire ; et ils le font, uniquement soucieux de gagner

des âmes à la vérité et à la grâce. Nous pensons aussi à tant de laïques excellents, qui, dans les régions où l'Eglise est persécutée comme elle l'était aux premiers siècles du christianisme, suppléant de leur mieux les prêtres emprisonnés, au péril même de leur vie, enseignent autour d'eux la doctrine chrétienne, instruisent de la vie religieuse et de la juste manière de penser catholique, amènent à la fréquentation des Sacrements et à la pratique des dévotions, spécialement de la dévotion eucharistique. Vous les voyez à l'œuvre tous ces laïques ; ne vous inquiétez pas de demander à quelle organisation ils appartiennent ; admirez plutôt et reconnaissez de bon cœur le bien qu'ils font.

Loin de Nous la pensée de déprécier l'organisation ou de sous-estimer sa valeur comme facteur d'apostolat ; Nous l'estimons, au contraire, très fort, surtout dans un monde où les adversaires de l'Eglise fondent sur elle avec la masse compacte de leurs organisations. Mais elle ne doit pas conduire à un exclusivisme mesquin, à ce que l'Apôtre appelait « explorare libertatem » : « épier la liberté » (Gal. 2, 4). Dans le cadre de votre organisation, laissez à chacun grande latitude pour déployer ses qualités et dons personnels en tout ce qui peut servir au bien et à l'édification : « in bonum et aedificationem » (Rom. 15, 2), et réjouissez-vous quand, hors de vos rangs, vous en voyez d'autres, « conduits par l'esprit de Dieu » (Gal. 5, 18), gagner leurs frères au Christ.

2. — Le clergé et les laïques dans l'apostolat.

Il va de soi que l'apostolat des laïques est subordonné à la hiérarchie ecclésiastique ; celle-ci est d'institution divine ; il ne peut donc être indépendant vis-à-vis d'elle. Penser autrement serait saper par la base le mur sur lequel le Christ lui-même a bâti son Eglise.

Cela posé, il serait encore erroné de croire que, dans le ressort du diocèse, la structure traditionnelle de l'Eglise ou sa forme actuelle placent essentiellement l'apostolat des laïques en une ligne parallèle à l'apostolat hiérarchique, de sorte que l'évêque même ne puisse soumettre au curé l'apostolat paroissial des laïques. Il le peut ; et il peut poser en règle que les œuvres de l'apostolat des laïques destinées à la paroisse même soient sous l'autorité du curé. L'évêque a constitué celui-ci pasteur de toute la paroisse, et il est, comme tel, responsable du salut de toutes ses ouailles.

Qu'il puisse y avoir, d'autre part, des œuvres d'apostolat des laïques extraparoissiales et même extradiocésaines, — Nous dirons plus volontiers supraparoissiales et supradiocésaines, — selon que le bien commun de l'Eglise le demande, c'est également vrai et il n'est pas nécessaire de le répéter.

Dans Notre allocution du 3 mai dernier à l'Action Catholique

Italienne (n. 6) Nous avons laissé entendre que la dépendance de l'apostolat des laïques à l'égard de la hiérarchie admet des degrés. Cette dépendance est la plus étroite pour l'Action Catholique; celle-ci représente en effet l'apostolat des laïques officiel; elle est un instrument entre les mains de la hiérarchie, elle doit être comme le prolongement de son bras, elle est de ce fait soumise par nature à la direction du supérieur ecclésiastique. D'autres œuvres d'apostolat des laïques, organisées ou non, peuvent être laissées davantage à leur initiative, avec la latitude que demanderaient les buts à atteindre. Il va de soi que, en tout cas, l'initiative des laïques, dans l'exercice de l'apostolat, doit se tenir toujours dans les limites de l'orthodoxie et ne pas s'opposer aux légitimes prescriptions des autorités ecclésiastiques compétentes.

Quand Nous comparons l'apôtre laïque, ou plus exactement le fidèle d'Action Catholique, à un instrument aux mains de la hiérarchie, selon l'expression devenue courante, Nous entendons la comparaison en ce sens que les supérieurs ecclésiastiques usent de lui à la manière dont le Créateur et Seigneur use des créatures raisonnables comme instruments, comme causes secondes, « avec une douceur pleine d'égards » (Sap. 12, 18). Qu'ils en usent donc, avec la conscience de leur grave responsabilité, les encourageant, leur suggérant des initiatives et accueillant de bon cœur celles qui seraient proposées par eux, et selon l'opportunité les approuvant avec largeur de vue. Dans les batailles décisives, c'est parfois du front que partent les plus heureuses initiatives. L'histoire de l'Eglise en offre d'assez nombreux exemples.

D'une manière générale, dans le travail apostolique, il est à désirer que la plus cordiale entente règne entre prêtres et laïques. L'apostolat des uns n'est pas une concurrence à celui des autres. Même, à vrai dire, l'expression « émancipation des laïques », entendue çà et là, ne Nous plaît guère. Elle rend un son un peu déplaisant; elle est, d'ailleurs, historiquement inexacte. Etaient-ils donc des enfants, des mineurs et avaient-ils besoin d'attendre leur émancipation, ces grands condottieri, auxquels Nous faisions allusion en parlant du mouvement catholique des cent cinquante dernières années? Du reste, dans le royaume de la grâce, tous sont regardés comme adultes. Et c'est cela qui compte.

L'appel au concours des laïques n'est pas dû à la défaillance ou à l'échec du clergé en face de sa tâche présente. Qu'il y ait des défaillances individuelles, c'est l'inévitable misère de la nature humaine, et l'on en rencontre de part et d'autre. Mais, à parler en général, le prêtre a d'aussi bons yeux que le laïque pour discerner les signes du temps et il n'a pas l'oreille moins sensible à l'auscultation du cœur humain. Le laïque est appelé à l'apostolat comme collaborateur du

prêtre, souvent collaborateur très précieux, et même nécessaire à raison de la pénurie du clergé, trop peu nombreux. disions-Nous, pour être en mesure de satisfaire, lui seul, à sa mission.

3. — Nous ne pouvons terminer, chers fils et chères filles, sans rappeler le travail pratique que l'apostolat des laïques a accompli et accomplit à travers le monde entier dans tous les domaines de la vie humaine individuelle et sociale, travail dont vous avez entre vous confronté et discuté les résultats et les expériences en ces journées : apostolat au service du mariage chrétien, de la famille, de l'enfant, de l'éducation et de l'école ; pour les jeunes gens et les jeunes filles ; apostolat de charité et d'assistance sous ses aspects aujourd'hui innombrables ; apostolat pour une amélioration pratique des désordres sociaux et de la misère ; apostolat dans les missions, ou en faveur des émigrants et des immigrants ; apostolat dans le domaine de la vie intellectuelle et culturelle ; apostolat du jeu et du sport ; enfin, et ce n'est pas le moindre, apostolat de l'opinion publique.

Nous recommandons et nous louons vos efforts et vos travaux, et par dessus tout la vigueur de la bonne volonté et du zèle apostolique, que vous portez en vous, que vous avez spontanément manifestés au cours du Congrès même, et qui, telles de puissantes sources d'eaux vivifiantes, ont rendu fécondes ses délibérations.

Nous vous félicitons de votre résistance à cette tendance néfaste, qui règne même chez des catholiques, et qui voudrait confiner l'Eglise dans les questions dites « purement religieuses « : ce n'est pas qu'on se mette en peine de savoir au juste ce qu'on entend par là : pourvu qu'elle se terre dans le sanctuaire et la sacristie, et qu'elle laisse paresseusement l'humanité se débattre au dehors dans sa détresse et ses nécessités, on ne lui demande pas davantage.

Il n'est que trop vrai : en certains pays, elle est contrainte de se cloîtrer ainsi ; même en ce cas, entre les quatre murs du temple, elle doit encore faire de son mieux le peu qui lui reste possible. Elle ne s'y retire pas spontanément ni volontairement.

Nécessairement et continuellement, la vie humaine, privée et sociale, se trouve en contact avec la loi et l'esprit du Christ ; il en résulte, par la force des choses, une compénétration réciproque de l'apostolat religieux et de l'action politique. Politique au sens relevé du mot, ne veut pas dire autre chose que collaboration au bien de la Cité, πόλις. Mais ce bien de la Cité s'étend fort au large et, par suite, c'est sur le terrain politique que se débattent et se dictent aussi les lois de la plus haute portée, comme celles qui concernent le mariage, la famille, l'enfant, l'école, pour Nous borner à ces exemples. Ne sont-ce pas là des questions qui intéressent au premier chef la religion ? Peuvent-elles laisser indifférent, apathique, un apôtre ? Nous avons

dans l'allocution citée plus haut (3 mai 1951, n. 5) tracé la limite entre Action Catholique et action politique. L'Action Catholique ne doit pas entrer en lice dans la politique de parti. Mais, comme Nous le disione aussi aux membres de la Conférence Olivaint, « autant il est louable de se tenir au-dessus des querelles contingentes qui enveniment les luttes des partis... autant il serait blâmable de laisser le champ libre, pour diriger les affaires de l'Etat, aux indignes ou aux incapables » (Disc. 28 mars 1948). Jusqu'à quel point l'apôtre peut-il et doit il se tenir à distance de cette limite? Il est difficile de formuler sur ce point une règle uniforme pour tous. Les circonstances, la mentalité ne sont pas les mêmes partout.

Nous agréons vos résolutions avec plaisir; elles expriment votre ferme bonne volonté de vous tendre la main les uns les autres pardessus les frontières nationales, pour arriver pratiquement à une pleine et efficace collaboration dans la charité universelle. S'il est une puissance au monde capable de renverser les mesquines barrières de préjugés et de partis pris, et de disposer les âmes à une franche réconciliation et à une fraternelle union entre les peuples. c'est bien l'Eglise catholique, Vous pouvez vous en réjouir avec fierté. A vous d'y contribuer de toutes vos forces.

Pourrions-Nous donner à votre Congrès une meilleure conclusion qu'en vous redisant les admirables paroles de l'Apôtre des nations : « Du reste, mes frères, soyez dans la joie, rendez-vous parfaits, encouragez-vous les uns les autres, ayez un même sentiment, vivez en paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous » (2 Cor. 13, 11). Et lorsque l'Apôtre conclut : « Que la grâee de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous » (ib. v. 13), il exprime cela même que toute votre action cherche à porter aux hommes. Que ce don remplisse aussi vos propres âmes et vos cœurs.

Que ce soit Notre souhait final! Dieu veuille l'exaucer et vous combler, vous et tout l'univers catholique de ses meilleures grâces, en gage desquelles Nous vous donnons, dans toute l'effusion de Notre cœur, Notre Bénédiction Apostolique.

Spiritualité carmélitaine

Deux traductions des Œuvres de saint Jean de la Croix viennent d'être rééditées, celle du P. Grégoire de Saint-Joseph, aux éditions du Seuil, et celle du P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, aux éditions Desclée De Brouwer. Cette dernière réédition mérite notre attention en raison du soin que le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph a pris pour qu'elle satisfasse nos exigences scientifiques tout en restant accessible au grand public.

L'éditeur moderne a jugé qu'une nouvelle traduction rivaliserait difficilement de charme et d'exactitude avec celle de ce carme déchaux du XVII[e] siècle qui avait à son service un vocabulaire remarquablement abondant et un souci de fidélité à l'original bien digne d'admiration. La lourdeur de certaines phrases s'explique par ce respect du génie propre au docteur mystique. Le P. Lucien s'est permis de moderniser l'orthographe et de modifier la ponctuation. Mais il a aussi confronté le texte du P. Cyprien avec la tradition manuscrite, améliorant non seulement ce texte, mais parfois l'édition du P. Silverio. Cette réédition prend ainsi une valeur critique considérable.

Les introductions sont excellentes. Tout en reconnaissant que le Réformateur du Carmel écrit d'abord pour des contemplatifs, le P. Lucien met en bonne lumière la portée universelle de cette doctrine fondée sur une expérience psychologique exceptionnelle. Les réserves que nous formulons ici brièvement ne touchent en rien l'essentiel de la présentation qui nous est faite de la pensée sanjuaniste.

Le P. Lucien reconnaît en saint Jean de la Croix un représentant authentique de la Castille du XVI[e] siècle. Il ne semble cependant pas s'être intéressé à la littérature mystique dont son héros a certainement profité. La voie où celui-ci s'est avancé plus que quiconque avait été ouverte par des maîtres franciscains qui ont pu être critiqués par sainte Thérèse, mais qui n'en restent pas moins parmi ses lectures préférées. Le R. P. Fidèle de Ros qui nous les a fait connaître par deux ouvrages remarquables a établi l'orthodoxie indiscutable du *Père François d'Osuna* (Paris, 1937) et du *Frère Bernardin de Laredo* (Paris, 1948). Le P. Lucien n'aurait-il pas trouvé en ces deux théoriciens du *no pensar nada* orthodoxe des précurseurs à l' « l'ascèse de l'intelligence » dont il croit découvrir l'initiateur probable dans le Docteur du Carmel ?

On lira avec grand profit les pages que l'Introduction à la *Montée* consacre à la *Nuit du sens* (p. 10-16). On y invoque avec raison l'enseignement de saint François de Sales comme témoignage de cette ascèse d'amour qui consiste à transcender la tentation en se perdant en Dieu plutôt que de lutter directement contre elle en s'assurant des avantages de la vertu et des inconvénients du vice. Cette « manière anagogique » de triompher par amour est moins éloignée qu'on pourrait le croire de l'*agere contra* ignatien qui consiste essentiellement (cf. *Exercices Spirituels*, n. 16 et n. 157) à « demander et implorer seulement ce qui sera le service et louange de la divine Bonté », soit, pratiquement, le triomphe de l'amour de Dieu. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que la direction du saint Evêque

rend parfois un son très proche du livret ignatien dont il était le disciple fervent (cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, I, c. 251).

Nous reviendrons dans une prochaine Chronique sur le problème toujours vivement débattu du *Cantique Spirituel*. Le P. Lucien reproduit la traduction du P. Cyprien qui est celle de la Version brève sans dissimuler son adhésion personnelle à la thèse de Dom Chevallier qu'il préfère surtout pour des raisons de doctrine.

Rappelons enfin que ces deux rééditions avaient été précédées par deux autres traductions en français des Œuvres du Docteur Mystique, celle des Carmélites de Paris, dont la huitième édition est de 1938 et celle de la Révérende Mère Marie du Saint-Sacrement en 1933 et dont les Introductions continuent à exercer la critique des spécialistes de la spiritualité carmélitaine. M. O.-G.

— La synthése en deux volumes que vient de publier le T. R. P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Définiteur Général des Carmes Déchaussés, est un instrument de solide culture spirituelle. Il n'a pas la technicité d'un ouvrage proprement scientifique. Mais le vaste savoir qu'il suppore ainsi que l'exceptionnelle expérience dont il témoigne en font, autant que la notoriété de l'auteur, une source d'information digne d'une particulière confiance. La doctrine du Carmel s'y trouve rassemblée avec le souci dominant d'en montrer l'unité sans négliger la diversité des expériences concrètes dont elle s'enrichit et se nuance : c'est une théologie inséparable de la psychologie qu'elle objective.

Trois maîtres ont contribué principalement à élaborer cette doctrine de vie contemplative : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux. Le T. R. P. Marie-Eugène confronte leur enseignements avec les données de la psychologie moderne spécialement attentive aux formes du sentiment religieux et aux profondeurs de l'âme qu'il révèle.

Les titres de ces volumes reproduisent deux paroles de sainte Thérèse où s'expriment les orientations essentielles de la spiritualité carmélitaine.

Je veux voir Dieu (Tarascon, éditions du Carmel, 1949, 470 p.) trace les perspectives fondamentales de la montée vers l'union contemplative. *Je suis Fille de l'Eglise* (1950, 580 p.) décrit les étapes proprement mystiques de cette montée surnaturelle.

Le T. R. P. prend pour guide le *Livre des Demeures* et lui emprunte le cadre général de son développement. Il le complète par des approfondissements théologiques puisés surtout chez saint Jean de la Croix. Si l'union transformante est le but de la spiritualité thérésienne, deux éléments y dominent : l'oraison et l'amour.

L'oraison, pour la Sainte est moins un exercice de la vie spiri-

tuelle que l'occupation essentielle d'une existence qui s'unifie dans la foi en la présence intime de Dieu habitant l'âme par la grâce. L'amour en est tellement le ressort et le terme que, dans la lumière de l'esprit thérésien, la perfection chrétienne apparaît comme la Sagesse d'amour que Dieu répand dans tout l'univers, mais avec une prédilection spéciale dans l'âme des chrétiens qui sont ses enfants d'adoption. Le drame de la vie spirituelle réside dans la rencontre de cette volonté sanctificatrice avec les obstacles que lui opposent le péché et les affections désordonnées de la créature. Le travail de l'amour divin est un travail de purification nécessaire pour qu'il puisse se prodiguer davantage. Le salut du prochain s'inscrit nécessairement dans les exigences de cette « Sagesse d'amour ». En passant par le Christ Rédempteur, celle-ci s'étend aux dimensions de l'Eglise entière. La consécration nuptiale de l'âme religieuse s'épanouit en maternité spirituelle. Si les ermites du Carmel restent les modèles de Thérèse et les inspirateurs de sa Réforme, leur anachorétisme s'intègre avec elle dans le courant apostolique dont l'Eglise est le guide. La spiritualité thérésienne est une spiritualité contemplative, mais — le T. R. P. le souligne avec force — elle n'est pas sans ouverture sur le salut du monde, disons même que son caractère propre est de réaliser l'action apostolique la plus efficace par une vie de prière intense et de pénitence. Aussi le T. R. P. proclame-t-il la valeur universelle de cette spiritualité qui n'est pas réservée exclusivement aux moniales pour lesquelles la sainte Réformatrice l'a formulée. Mater spiritualium, sa maternité s'étend à toutes les âmes généreuses qui sont éprises d'un apostolat à base de vie intérieure.

Le second volume se réclame davantage de saint Jean de la Croix. Il nous introduit dans les purifications passives et nous conduit jusqu'aux cimes des fiançailles et du mariage spirituel. C'est bien là le domaine où le docteur mystique est le grand maître et par sa science dogmatique et par son expérience douloureuse des « nuits » purificatrices. Un chapitre préliminaire présente la justification théologique des différences qui distinguent les deux Réformateurs du Carmel : Thérèse maîtresse de quiétude savoureuse, Jean de la Croix analyste des sécheresses contemplatives. Le T. R. P. rattache ces nuances de l'effusion divine, une en sa réalité profonde, au retentissement subjectif qui peut intéresser davantage ou l'une ou l'autre de nos facultés spirituelles ; si son action prévaut plutôt sur l'intelligence, elle se traduira par une impression de sécheresse et de nuit ; si son action prévaut plutôt sur la volonté, elle sera marquée par les saveurs et les goûts de la charité. Ce ne sont là évidemment que des accentuations dominantes, mais suffisantes pour que les réactions exprimées par Thérèse ne soient pas celles qu'enregistre S. Jean

de la Croix On trouve cependant chez l'un comme chez l'autre des allusions à ces deux formes d'expérience mystique. Comment expliquer, en définitive, ces différences de détail? Faut-il les attribuer seulement à la liberté du don divin? Le T. R. P. incline à penser non sans raison que la différence des tempéraments joue ici un rôle auquel s'accommode concrètement la grâce.

L'esprit d'enfance a trouvé en sainte Thérèse de Lisieux son interprète le plus proche de nos aspirations vers la simplicité. Cet esprit est né de saint Jean de la Croix. Telle est la conviction que veut nous faire partager le T. R. P. Marie-Eugène qui nous invite à reconnaître dans l'enfance spirituelle le sentiment de pauvreté spirituelle et de confiance intensément ressenti par l'auteur de la *Vive Flamme*. L'esprit d'enfance prend place parmi les éléments les plus caractéristiques de la nuit de l'esprit.

L'envahissement progressif de l'âme par la grâce ne s'accomplit pas sans provoquer de profonds ébranlements psychiques et somatiques. Les plus hauts états passifs n'échappent pas à ces répercussions d'autant plus sensibles que le sujet est naturellement plus émotif. La psychologie scientifique, dont les progrès sont aujourd'hui si considérables, apporte au directeur spirituel des connaissances qui sont indipensables pour formuler un diagnostic efficace. Le T. R. P. fait état des données les plus actuelles de cette science spécialement à propos des épreuves de la nuit de l'esprit. En ce qui concerne la stigmatisation, il prend fermement parti pour l'opinion des psychiatres qui attribuent ce phénomène somatique si impressionnant à un processus psycho-physiologique qui peut être d'origine pathologique et n'exige en lui-même aucune action directe de Dieu. Les pages que le T. R. P. consacre à l'étude des troubles mentaux interférant dans certains cas avec une action surnaturelle authentique sont de celles qui méritent une particulière attention. Elles sont parmi les plus précises et les plus éclairantes du second volume.

Maintes autres notations du T. R. P. seraient à signaler : sur la direction spirituelle (t. I, p. 2, c. VIII), sur l'appel à la vie mystique et à la contemplation (t. I, p. 3, c. VIII), sur certaines tendances intellectualistes exagérées de la théologie contemporaine (t. I, p. 3, c. IX et X). Remarquons encore le chapitre II (t. I, p. 3) sur les dons du Saint-Esprit : le T. R. P. reconnaît que sainte Thérèse n'en parle pas et que saint Jean de la Croix n'y fait que de rares allusions ; ce chapitre nuancé doit beaucoup au P. Gardeil, O. P..

On regrettera sans doute que le T. R. P. Marie-Eugéne ne fasse aucunement état du contexte historique dans lequel a pris naissance la spiritualité du Carmel Réformé. Son ouvrage n'en est pas moins

le meilleur paru depuis *Les Leçons de Théologie Spirituelle* du regretté P. de Guibert. M. O.-G.

— L'ouvrage du R. P. de Juvigny, S. J. : *Sainte Thérèse de Jésus à l'école du Christ*, Paris, 1949, 350 p.) vise à nourrir la piété, à promouvoir le zèle de la perfection. De nombreux Carmels l'ont déjà apprécié et il a reçu l'approbotion de maîtres éminents spécialistes de la spiritualité thérésienne. Le double parrainage de Mgr Mathieu, évêque de Dax, et de Mgr B. de Solages, recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, était déjà une garantie du sérieux avec lequel l'auteur a étudié les écrits de sainte Thérèse. L'originalité de son plan réside dans la mise en valeur des paroles intérieures que la sainte dit avoir entendues du Christ lui-même dans de nombreuses circonstances. Le P. de Juvigny n'a eu qu'à en suivre l'ordre chronologique pour reconstituer dans leurs lignes essentielles aussi bien la doctrine spirituelle que la physionomie morale de la Réformatrice. On appréciera le soin qu'il apporte à hiérarchiser la valeur des éléments qui rélèvent de la foi catholique et le crédit humain que méritent les révélations privées transmises par une âme hautement privilégiée. La méthode adoptée par l'auteur ne permettait guère d'aboutir à une synthèse fortement organisée. Il règne un certain décousu dans la suite des chapitres, mais la lecture n'en reste pas moins très bienfaisante et instructive. Le R. P. est bien au courant de la littérature abondante qui concerne Thérèse d'Avila et sa spiritualité. M. O.-G.

— A ces divers ouvrages vient de s'ajouter celui que publient les éditions Beyaert à Bruges, dans la collection *Renaissance et tradition : Sainte Térèse d'Avila, sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses écrits* [in-8° de 367 pages, avec portrait]. Ce livre est bien tel qu'on pouvait l'attendre du chanoine Rodolphe Hoornaert dont l'étude sur *Sainte Térèse écrivain* est classique. Il se défend d'avoir voulu composer un recueil de « pages choisies » ou une anthologie ; son but est « de composer un véritable compendium systématique de textes qui dispensera les âmes avides de spiritualité de lire de bout en bout tous les volumes de l'édition complète, pour se mettre au courant des écrits » de sainte Térèse. Le meilleur éloge que l'on puisse en faire c'est de dire qu'en remplissant parfaitement cette tâche, il donne le goût de recourir, au moins pour l'une ou l'autre des œuvres, au texte complet. En même temps, sans le chercher expressément, il permet de prendre une connaissance suffisante des divers aspects de la physionomie morale et du talent d'écrivain de la Sainte, dont la doctrine spirituelle est directement mise en lumière par les extraits. En effet, l'ouvrage se présente de la façon suivante : au début une esquisse biographique très pleine et riche

de faits qui résument les diverses phases de l'existence de la Fondatrice du Carmel réformé. Ecrites avec émotion et chaleur, ces pages forment une excellente et précise introduction à l'étude de la Vie et des Œuvres. Celles-ci sont distribuées en trois parties. 1) Les écrits autobiographiques et historiques : la *Vida* et les *Relations*, les *Fondations*. — 2) Les Ecrits de Doctrine : petit traité de l'oraison, tiré de la *Vida*; pages sur l'oraison empruntées aux Relations, le *Chemin de Perfection* et le *Château intérieur*. — 3) L'Epistolaire, — nous dirions en français *la Correspondance* et les *Œuvres mineures*, le *Vejamen*, les *Constitutions*, *la manière de visiter les couvents*, Pensées sur le *Cantique*, Elevations de l'âme à son Dieu, *Poésies*. *avis spirituels*, Pensées. Pour chacun de ces écrits les extraits sont reliés par une courte analyse de ce qui n'est pas directement transcrit, de manière à permettre de se faire une idée suffisante de l'ensemble et d'y replacer plus facilement les pages transcrites. La traduction, faite sur l'édition critique du P. Silverio, est tantôt empruntée à l'édition des Carmélites de Paris, tantôt à celle du P. Grégoire de Saint Joseph et tantôt aussi faite par l'auteur lui-même sur le texte espagnol. On voit les précieux services que rendra l'ouvrage, assuré d'un succès certain. F. C.

— Le Carmel de Pontoise, qui fut fondé par la Bse Anne de Saint-Barthélémy et construit par la Bse Marie de l'Incarnation (Mme Acarie), a publié les écrits d'une jeune moniale (Jeanne Bisiaux, connue des Noëlistes sous le nom de Perle d'Orient) qui y vécut de 1914 à 1919, laissant le souvenir d'une âme consommée par une flamme intérieure qui était celle de la joie au service de Dieu. Ce volume bien digne de la lecture des âmes généreuses comprend une série de souvenirs sur Sœur Marie-Angélique de Jésus, son autobiographie, ses lettres et d'autres documents la concernant. Il est en vente au Carmel de Pontoise sous le titre : *Flamme de joie. Marie-Angélique de Jésus (1895-1919).* M. O.-G.

Spiritualités diverses

L'édition en 14 volumes des *Œuvres* de S. Vincent de Paul par M. Coste est bien connue. Un autre prêtre de la Mission, M. André Dodin en a tiré pour la collection *Les maîtres de la Spiritualité chrétienne*, chez Aubier, un excellent volume, modeste comme le saint lui-même (287 p. in-12), mais d'une spiritualité savoureuse et bienfaisante qui reste à la portée des âmes les plus simples et cependant conduit facilement par la fidélité à suivre la volonté de Dieu jusqu'aux plus hauts sommets. Une introduction de vingt-quatre pages donne d'abord un résumé de la vie de M. Vincent, puis un exposé de sa doctrine spirituelle où est surtout mise en valeur la place capitale occupée par le Christ, l'effort qu'il faut accomplir pour

le revêtir et l'action apostolique, sous le signe de la volonté de Dieu, qui doit accompagner cet effort ascétique. Une bibliograpbie choisie et récente termine cet exposé. Viennent ensuite les extraits empruntés d'abord anx lettres, puis ceux des conférences aux Filles de la Charité, en particulier l'éloge de sainte Louise de Marillac et le tableau de la sœur de charité idéale centrés sur la description de la « Fille de village » par opposition aux filles de la ville. Enfin la plus grande partie du volume offre des leçons sur l'humilité, la charité, le service du prochain et l'esprit propre à la Congrégation de la Mission et fournit ainsi matière à d'utiles méditations sacerdotales. C'est partout un enseignement direct, pratique, guidé par les leçons de l'expérience et de nature à donner l'amour de Notre-Seigneur et de la spiritualité évangélique. Pages bienfaisantes à lire et à relire.

F. C.

— Le magnifique volume qui constitue le tome I de l'*Archivio italiano per la storia della pietà* (grand in quarto de 480 pages), publié par Mgr De Luca, à Rome, aux *Edizioni di Storia e letteratura*, m'arrive trop tard pour pouvoir le présenter aujourd'hui à nos lecteurs comme il le mérite. Ce sera pour le prochain numéro. Qu'il suffise de dire qu'il contient d'abord une importante introduction de près de 80 pages, due à l'éditeur, puis des textes divers inédits, se rapportant à l'histoire de la piété au moyen âge. L'ensemble est des plus variés : piété liturgique, spiritualité franciscaine ou dominicaine, questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier, textes d'Arnaud de Villeneuve et de Henri de Harcley, présentés avec toute la rigueur requise des publications d'une haute tenue scientifique, par des maitres comme Mgr De Luca lui-même, Francesco Di Capua, les PP. Pelster, Teetaert, Delorme, Battlori, Kaeppeli. Tout fait bien augurer de cette entreprise qui doit se poursuivre par plusieurs volumes analogues et qui représente une initiative tout à fait digne d'être encouragée.

F. C.

Nécrologie

Le 10 décembre 1950 est mort au couvent des Frères Mineurs de Maastricht (Hollande) le R. P. Lucidius Verschueren, O. F. M., un des bons ouvriers des études spirituelles. Son édition *Spieghel der Volcomenheit*, de Henri Herp, 2 vol., Anvers, 1931, avait été universellement louée (cf. RAM, 1932, t. 13, p. 96-99). Il a depuis publié de nombreux articles d'histoire de la spiritualité dans diverses revues, surtout dans les *Studia catholica* de Nimègue. Il préparait depuis plusieurs années une *Bibliographie de la spiritualité néerlandaise*, 1500-1727, qui paraîtra bientôt par les soins du R. P. Van Dijk, O. F. M. Ce sera un très précieux instrument de travail.

Marcel Viller.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

P. Brocardo, SDB. — Verso un nuovo tipo di santità eroica. — *Salesianum*, 1950, 182-214.

J. Roersch, OFM. — Die Idee des Heiligen. Gedanken zur Walter Nigg, Grosse Heilige. — *Wiss u. Weisheit*, 1950, 48-55.

M. Cordovani, OP. — Breviario spirituale secondo l'Imitazione di Cristo. — Rome, Studium, 12°, X-334.

M. B. Trias.— Arte y mística.— *Philosophia* (Cuyo), 1950, 49-72.

P. Grootens, SJ. — Literatuur-Overzicht. — OGE, 1950, 420-442.

W. Stammler. — Gottsuchende Seelen. Eine Auswahl aus der Fülle religiöser Texts aus den Handschrift herausgegeben. — Munich, Hueber, 1948, 8°, 228.

E. v. Ivanka. — *Apex mentis*. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus. — *Zeit. kath. Theol.*, 1950, 129-176.

G. Wunderle. — Arzt und Mystik. Tatsachen und Probleme. — Würzburg, Augustinusverlag, 1949, 8°, 48.

G. Cantini, OFM.— La scuole cattoliche di spiritualità.— *Sc. catt.*, 1950, 103-125.

J. Olozarán, SJ. — Bibliografia hispanica de espiritualidad. — *Manresa*, 1950, 447-462.

S. Tyszkiewicz, SJ. — Moralistes de Russie. II. Au contact de la scolastique. — *Orient. christ. period.*, 1950, 75-136.

A. Wenger. — Bulletin de spiritualité orientale. — *Revue des Etudes byzantines*, 1950, 225-243.

M. Smits van Waesberghe. — De geschiedenis van de vroomheid als biizondere wetensehap. — *Bijdragen*, 1950, 151-165.

Eduardo de San José. — Literatos Carmelitas contemporaneos. — *El Monte Carmelo*, 1950, I, 147.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EE : *Estudios eclesiásticos ;* GL : *Geist. u. Leben* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf*; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RF : *Razón y Fe* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume ou l'année et le second la page.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

D. L. Greenstock. — La noción de la perfección cristiana según santo Tomás. — *Ciencia tomista,* 1950, 310-332, 478-501.

J. Delesalle — Notes sur quelques tendances de la conscience moderne. — *Mél. sc. relig.,* 1949, 71-98.

J. de Fraine. — Le cantique de la dignité humaine (Eccli, 17, 1-14). — *Bijdragen,* 1950, 10-23.

A. Plé. — Les mystères de l'Apôtre. — VS, 407-434.

V. Jacques. — Quelques réflexions à partir du discours sur la montagne. — *Rev. dioc. Namur,* 1950, 110-118.

N. N. — Non siamo tenuti a fare sempre ciò chè è meglio. — VC, 1950, 73-75.

A. Vandenbunder. — In Dei praesentia. — *Coll. Brug.,* 1950, 23-31.

A. H. Armstrong. — The World of the Senses in pagan and christian Thought. — *Downside Review,* 1950, 305-323.

A. Simonet. — Sens de Dieu et sens des autres. — *Rev. dioc. Namur,* 1950, 97-209.

I. Colosio, OP. — La direzione spirituale nel recente convegno romano di spiritualità. — VC, 272-286 (17-22 avril 1950).

P. Rossi, OP. — L'importenza della prima parte della morale tomistica per la direzione delle anime. — VC, 1950, 164-268.

W. Brugger, SJ. — Die Verleiblichung des Wollens. — *Scholastik,* 1950, 248-253.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

M. Sanchez, OP. — De imperfectione morali. — *Angelicum,* 1950, 73-80.

E. Ranwez. — L'espérance. — *Rev. dioc. Namur,* 1950, 119-135.

Ch. Moeller. — Tentation du désespoir et Espérance chrétienne. Considérations théologiques sur l'œuvre de **Graham Greene.** — *Coll. Mechl.,* 1950, 398.

C. d'Arcy, SJ. — La double nature de l'amour, tr. **Pin** et **Mambrino.** — Paris, Aubier, 1948, in-8º (Coll. Théologie, n. 14).

Tr. de *The Mind and Heart of Love,* Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape, Londres, Faber, 1945, in-8, 334.

A. Vandenbunder. — De clementia. — *Coll. Brug.,* 1950, 275-280.

K. Esser, OFM. — Gehorsam und Freiheit. — *Wiss. u Weisheit,* 1950, 142-150.

G. da Vigolo, OP. — Rimedi contro le tentazioni impure. — VC, 1950, 53-66, 244-258.

Angel de Abarzuza. OMCap. — ¿ Porqué padeces ? Consideraciones sobra el dolor. — Pamplona, PP. Capuchinos, 1949, 16°, 740.

P. Glorieux. — In hora mortis. — *Mélanges sc. relig.*, 1949, 185-216.

P. Mesnard. — Bilan de la caractérologie : acquisitions et problèmes. — *Revue thomiste*, 1950, 382-395.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

A. Royo Marín, OP. — Insistiendo acerca del « concepto de mística sobrenatural ». — *Rev. esp. teol*, 1949, 580-606.

Claudio de Jesus Crucificado, CD. — Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre « El concepto de mística sobrenatural ».— *Rev. esp. de teología*, 1950, 547-564.

C. Oggioni. — In tema di revelazioni private. — *Sc. Catt.*, 1950, 221-225.

E. Ranwaz. — Révélations privées. — *Rev. dioc. Namur*, 1950, 165-178.

J. Battaini, S. C. J. — A propos de la possession angélique. — *Divus Thomas*, 1950, 56-63.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

J. Li Kuang Hoa. — Piété orientale et piété occidentale. Comparaison psychologique. — *Eglise vivante*, 1950, 15-19.

A. Robeyns, OSB. — Le sacrement de Pénitence [bibliographie, 1950]. — *Questions liturg. et paroissiales*, 33, 1951, 26-28.

E, J. De Smedt. — Geestelijke Leiding in de Biecht. — *Coll. Mechl.*, 1950, 385-397.

A. Simonet. — Qu'est-ce que l'oraison ? — *Rev. dioc. Namur*, 1950, 1-15.

Amédée de Zedelghem, OMCap. — Aperçu historique de la dévotion au Chemin de la Croix. — *Collect. Franc.*, 1949, 45-142.

L. Moereels, SJ. — Uit de voorgeschiedenis van de devotie tot het Heilig Hart in de Nederlanden. — OGE, 1950, 105-134, 271-286, 365-380.

J. Hild, OSB. — Dimanche et vie pascale. — Turnhout, Brepols, 8°, 466.

Cf. exposé et critique par **B. Borghini**, OSB, dans VC, 1950, 112-131.

Suor Enrica, OP. — Meditazione con lettura in comune. — VC, 1950, 132-140.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

L. Fanfani, OP. — Idee chiare sulla Vocazione e sull'obligo di seguirla. — VC, 1950, 197-206.

M. Larrayoz. — La vocación al sacerdocio segun la doctrina del B. Juan de Avila. — Pampelune, Fruñe, 1949, 16⁰, X-20.

P. C. Landucci. — Contro l'obbligo di seguire le chiamata sacerdotale. — VC, 1950, 67-72.

E. Zoffoli, OP. — A quanti negano « l'obligo di corrispondere alla vocazione ». — VC, 1950, 169-183.

P. Rusch. — Wachstum im Geiste. Ein Buch priestlicher Betrachtung. — Innsbruck, Tyrolia, 1949, 8⁰, 376.

A Veloso. — O problema da vocacôo religiósa no pensamiento do Cardeal Mercier. — *Brotéria*, 1950, 50, 154-181.

Vita Cristiana, n° 4-5 (juillet octobre), tout entier consacré aux divers problèmes de la vie religieuse (pp. 301-414).

J. Creusen. — Religieux et religieuses d'après le Droit ecclésiastique, 6ᵉ éd. — Bruxelles, Ed. universelle, 1950, 8⁰, 324.

A. Larraona, CMF. — Constitutionis « Provida Mater » pars prior seu ad eius introductionem doctrinalia et historica commentaria. — *Comment. pro religiosis*, 1950, 212-223.

A. Gambari. — Institutorum saecularium et Congregationum religiosarum evolutio comparata. — *Comm. pro: relig.*, 1950, 224-280.

V. Sempels. — Algemeene Schets van het Leven van de Eremietenkluizenaars te onzent. — *Coll. Mechl.*, 1950, 649-666.

B. Pasciak, OP. — Oboedientia religiosorum perfecta est ne oboedientia stricte dicta ? — *Angelicum*, 106-128.

R. Creytens, OP. — L'instruction des novices dominicains au XIIIᵉ siècle d'après le ms. Toulouse 418. — *Arch. F. F. P. Praud.*, 1950, 20, 114-193.

G. Meerseman, OP. — Etudes sur les anciennes confréries dominicaines. I Les confréries de saint Dominique. — *Arch. F. F. P. P.*, 1950, 20, 5-113.

S. Clasen, OFM. — Kritisches zur neueren Franziskusliteratur. — *Wiss und Weisheit*, 1950, 151-166.

Alesio de la Virgen del Carmen, OCD. — La regla carmelitena brevemente comentada. — *Monte Carmelo*, 1950, 305-395.

N. González Caminero, SJ. — Fundamentos de una espiritualidad para intelectuales. — *Manresa*, 1950, 407-416.

J. Fitzsimons. — « New spirituality » for the Lay Apostle. — *Life of the Spirit.*, 1950, 4, 433-441.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

H. Wolfson. — Philo. Fundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam 2e éd. — Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1948, 2 vol. 8^{0}, XVI-462 et XIV-531.

J. Dumortier. — La date des deux traités de S. Jean Chrysostome aux moines et aux vierges : *Contra eos qui subintroductas habent. Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant.* — *Rev. sc. relig.*, 1949, 247-252 [entre 381 et 383 à Antioche].

Ch. Baur, OSB. — Wo wurde der den Palladius von Helenepolis zugeschriebene Dialog über das Leben des hl. Joannes Chrysostomus verfasst ? — *Zeits. kath. Theol.*, 1950, 466-468.

Fr. Piva. — Introduzione alla « Storia Lausiaca ». — VC, 1950, 154-158.

J. J. O'Meara. — Neoplatonism in the Conversion of saint **Augustine.** — *Dom. Studies*, 1950, 331-343.

Bulletin augustinien pour 1949. — *L'année théologique*, 1950, 350-377, 81-168.

O. Semmelroth, SJ. — Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslihre des Ps.-Dionysius Areopagita. — *Scholastik*, 1950, 209 234.

O. Semmelroth, SJ. — Erlösung und Erlöser in System des **Ps.-Dionysius** Areopagita. — *Scholastik*, 1949, 367-379.

E. von Ivanka. — Die **neúplatonische** Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente. — *Scholastik*, 1949, 31-38.

A. Hastings. — St. Benedict and the Eremitical Life. — *Downside Review*, 1950, 191-211.

J. Laporte, OSB. — Saint Columban, son âme et sa vie. — *Mél. sc. relig.*, 1949, 49 56.

L. Hardick, OFM. — Franziskus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit. — *Wiss. u. Weisheit*, 1950, 129-141.

B. Smalley. — Some Thirte-enth-Century Commentaria on the Sapiential Books. — *Dom. Studies (suite)*, 236-274.

P. Michaud-Quantin. — Guy d'Evreux, OP, technicien du Sermonnaire médiéval. — *Arch. hist. FF. Praed.*, 1950, 20, 213 233.

O. Spann. — Meister Eckeharts mystische Erkenntnislehre. — *Phil. Forschung*, 1949, 339-355.

Y. Madon. — Le commentaire de Richard Rolle [† 1349] sur les premiers versets du *Cantique des Cantiques.* — *Mél. sc. relig.*, 1951. 311-325.

G. Sitwell, OSB. — Contemplation in the « Scale of Perfection ». — *Downside Review*, 1950, 21-34.

M. M. Laurent, OP. — Essai de bibliographie catherinienne. Les premières éditions italiennes (1474-1500). — *Arch. hist. FF. Praed.*, 1950, 20, 349-368.

T. Kaeppeli, OP. — **Tommaso dai Liuti** di Ferrara e il suo « Declaratorio ». — *Arch. FF. Praed.*, 1950, 20, 194-212.

A. Ampe, SJ. — De wezensinkeer Gods naar de leer van Jan van Ruusbroec. — OGE, 1950, 5-26.

G. Sitwell, OSB. — A fourteenth Century english Poem on Ecclesiastes. — *Dom. Stud.*, 1950, 285-290.

L. Reypens, SJ. — Vertaalde **Geert Groote Ruusbroec's** « VII Trappen ». OGE, 1950, 401-408.

M. van Woerkum, SCJ. — **Florentius Radewijns** leven, geschriften, persoonlijkheid en Ideen. — OGE, 1950, 337-364.

M. Martins, SJ. — Un tratado medievo-português do Nome de Jesus [avant 1417]. — *Brotéria*, 1950, 50, 664-671.

K. Swenden. — Dionysius van Rijkel biographische nota. — OGE, 1950, 170-181,

E. Heynen. — **Jan van Gorcum** leven en werken. — OGE, 1950, 381-400.

R. Haubst. — Schöpfer und Schöpfung. Zur spekulativ-mystischen Gotteserkenntnis des **Nicolaus van Kues**. — *Weiss. u. Weisheit*, 1950, 167-172.

A. I. Doyle. — A treatise of the three estates (Texte anglais p. 356-358 du ms. Harley, 2339, du XVe s.), au British Museum. — *Dom. studies*, 1950, 351-358.

Thomas More. — Lettres de prison, trad. **P. Leyris**. — *Esprit et Vie*, 1950, 3-17, 117-139, 217-238.

P. de Leturia, SJ. — ¿ Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria ? — *Hispania sacra*, 1950, 251-318.

C. de Dalmases, SJ. — ¿ Quién fué el copista del « Autógrafo » de los Ejercicios ? *Est. ecclès.*, 1950, 98-101.

Sur le même sujet, cf. *Mélanges Cavallera*, 401-405. Réfutation de cet article du R. P. H. Bernard.

Fl. del Valle, SJ. — El sentido social en los Ejercicios de San Ignacio. — *Manresa*, 1950, 417 432.

Miscelanea Comillas XIII. — Ultimos inéditos extensos del B. J. de Avila, edición preparade per el R. P. **C. Abad**, SJ. — Comillas, Université, 1950, 8°, 358.

J. B. Gomis, OFM. — El amor puro en el B. Juan de Avila y en Molinos. — *Verdad y Vida*, 1950, 351-370.

L. Sala Balust, OD. — Vicisitudes del « Audi Filia » del Maestro Avila. Diferencias doctrinales de sus dos ediciones [1556-1573]. — *Hispania sacra*, 1950, 65-127.

Místicos franciscanos, I, III. — Fray Diego de Estella, Fray Juan de los Angeles, Fray Juan de Pineda, Fray Melchor de Cetina, Fray Juan Bautista de Madrigal. Introd. del P. J. B. Gomis, OFM. — Madrid, Bibl. de Autores cristianos, 1949, 8°, XI-868.

Fidèle de Ros, OMCap. — Algunas fuentes de Fray **Luis de Granada**. — *Est. francisc,*, 1958, 161-177.

Claudio de Jesús Crucificado, OCD. — Observaciones a un libro reciente [celui de Krynen]. — *Rev. de espiritualidad,* 1950, 88-98.

Juan de Jesús Maria, OCD. — El « Cantico espiritual » de **S. Juan de la Cruz** y « Amores de Dios y el alma » de A. Antolinez, OSB. Conclusion de la obra de M. Krynen. — *Eph. carm.,* 1950, 3-70.

M. Ledrus, SJ. — Sur quelques pages inédites de saint **Jean de la Croix**. — *Gregorianum*, 1949, 347-392.

L. Bogliolo, Sal. — La dottrina spirituale di fra Battista da Crema nella luce di S. Giovanni della Croce. — VC, 1949, 40 51.

K. Woityla. — Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce. — *Collectionea theologica*, 1950, 419-468.

Simeon de la S. Familia, OCD.— Un nuevo codice manuscrito de las obras de S. Juan de la Cruz usado y anotado per el P. Tomás de Jesús. — *Ephem. Carmel.*, 1950, 95-148.

A. Ampe, SJ. — De Karmeliet **Franciscus Amelry** als schrijver van Wat de liefde Gods can bedryven. — OGE, 1950, 51-69.

P. Gootens, SJ. — **Benedictus van Canfield**. — OGE, 1950, 199-209.

Compte rendu critique du livre du P. Optat de Verghel.

P. Renaudin. — Les sources de la « Règle de Perfection » de **Benoît de Canfeld**. — *Etudes franciscaines*, 1950, 167-182.

V. Ordoñez, SJ. — Una carta inedita de S. Alonso Rodriguez sobre los escrúpulos. — *Manresa,* 1950, 433-437.

J. Martin. — Systematisierung des Traité de l'Amour de Dieu des hl Franz von Sales. — *Theol. Quart.*, 124, 47-67 [1948 ? ou 1949 ?]

M. Petrocchi. — Il quietismo italiano nel seicento. — Rome, ed. di Storia e letteratura, 1948, 8°, 216.

E. Vanderlinden. — Notes sur un manuscrit des *Lettres spirituelles* du Père de **Caussade** [conservé au Collège Saint-François-Xavier à Verviers, Belgique]. — *Mél. sc. relig.*, 1949, 283-90 (285 290, transcription de la 1re lettre)

G. Oberto. — L'opera « Della regolata devozione » di L. A. Muratori († 1790). — VC, 1950, 214-223.

J. M. Pon y Marti. — El Arzobispro Eleta y el termino de la Causa de la Ven. Maria de Agreda. — *Arch. Ibero-Americana*, 1950, 425-460.

A. Saba. — Le sante **Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa** nella spiritualità dell'ottocento. — *Sc. catt.*, 1950, 208 220.

J. A. Lutz. — Le cardinal **J. K Newman**. Une vie et une époque, tr. Guillaume. — Tournai, Casterman, 1950, 8°, 352.

Card. Newman. — Journal spirituel (1859-1880), tr. française. (Il y a beaucoup d'inédit). — *Mél. sc. relig.*, 1949, 153-184.

V. Miano, Sal. — La spiritualità di **Don Bosco** nella « Vita di **Savio Domenico** », — VC, 1950, 141-153.

M. J. Nicolas, OP. — La foi vive chez sainte Thérèse de Lisieux. — *Revue Thomiste*, 1950, 268-289.

C. M. Staehlin, SJ. — Los estigmas pasionarios de santa **Gema Galgani**. — *Manresa*, 1950, 41-72.

Z. Obertynski. — Grâces mystiques extraordinaires chez la M. **Marie Marcelline Darowska** (1827-1911) — *Collect. theologia*, 1950, 469-532.

H. Clérissac, OP. — Pensieri da lettere inedite (publié par **G. Dati**). — VC, 1949, 152-159.

— Lettere inedite. — VC, 1949, 149-156 (tr. A. M.).

B. Borghini, OSB. — Un grande scrittore e un grande abate D. Anscario Vonier, OSB († 1938). — VC, 1950, 34-45. 224-231.

R. de Jaegher. — Le Père **Lebbe** homme de Dieu. — *Eglise vivante*, 1950, 155-174.

O. Simmel, SJ. — Von Oxford nach Caux. — SZ, 1950, 321-334.

Sur le mouvement d'Oxford du Dr Buchman.

L. Gardet. — Mystique naturelle et mystique surnaturelle en **Islam**. — *Rech. sc. relig.*, 1950, 321-365.

R. Vauthier, OSB. — La mystique persane. — *Bulletin des Missions*, 1950, 124-133, 225-233.

EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET THÉOLOGIE DE LA GRACE

Le demi-siècle qui vient de s'écouler a vu se multiplier les efforts tendant à édifier l'ensemble de la théologie spirituelle sur des fondements doctrinaux plus solides. Ce louable progrès est particulièrement observable dans le domaine de l'expérience mystique surnaturelle. Mais ne peut-on pas s'étonner de ce que cette expérience n'ait été étudiée que dans ses rapports avec les Dons du Saint-Esprit? N'y a-t-il donc pas beaucoup d'autres principes théologiques qui entrent en ligne de compte avec elle?

Nous voudrions, dans ces pages, replacer l'expérience mystique dans le contexte de la doctrine de la grâce, en déterminer les caractères tels que permettent de les préciser, à la lumière de la théologie, les vérités qu'implique le don gratuit du surnaturel.

I. — Expérience mystique et grace actuelle

Demandons-nous d'abord ce qu'est la grâce actuelle envisagée dans sa réalité objective. Selon ses éléments « entitatifs » les plus obvies, la grâce actuelle comprend des illuminations de l'intelligence, des motions de la volonté, des affections de la sensibilité : ce sont là des inspirations qui précèdent notre réflexion et notre décision ; elles peuvent nous envahir à l'encontre de nos efforts, comme aussi il est en notre pouvoir d'y coopérer.

Ces inspirations sont indélibérées, mais elles peuvent être provoquées soit par l'intermédiaire d'un objet extérieur providentiellement donné (prédication, exemples de sainteté) et elle sont dites alors *médiates*, soit — et elles sont alors *immédiates*, ce qui arrive le plus fréquemment — par une intervention directe de Dieu qui agit dans l'âme sur la faculté elle-même, en augmentant ses forces, en mettant ses puissances en mouvement, en dirigeant leur

activité. Tout cela s'accomplit par des actes vitaux propres à nos facultés.

Nous avons dit que les illuminations et motions indélibérées sont des éléments entitatifs de la grâce actuelle et sur ce point l'accord des théologiens est entier. Ils se séparent quand il est question de déterminer l'élément formel qui constitue dans son essence la grâce actuelle. Est-elle « identice et formaliter » ces actes eux-mêmes? Ou bien faut-il placer son essence dans la motion divine d'où découlent immédiatement les actes indélibérés? Son élément formel serait alors dans la force dite « fluente » qui vient de Dieu. Telles sont les deux opinions qui partagent les théologiens.

L'expérience mystique comporte un double élément spécifique : une connaissance nouvelle et supérieure, un appétit nouveau et supérieur avec son affectivité. Ces opérations vitales présupposent des illuminations et des motions nouvelles et supérieures. Or ces illuminations et motions sont en elles-mêmes (selon la première opinion) des grâces actuelles nouvelles et supérieures : la seconde opinion dira que la grâce actuelle qu'elles supposent réside dans la « force coulante » (virtus fluens) qui les produit.

Le P. Michel Godinez n'a donc pas tort d'appeler l'expérience mystique « une grâce actuelle contemplative » (1).

II. — Expérience mystique et vertus théologales

La question se pose maintenant de savoir comment *la grâce actuelle contemplative* perfectionne l'activité surnaturelle de l'âme dont les vertus théologales et morales sont les principes.

Parlons d'abord des vertus théologales. « Les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, dit Godinez, ressemblent à de l'or très pur mais non travaillé : cet or suffit à enrichir l'âme, mais, quand s'y ajoutent grâce à la contemplation l'art du ciseleur et une ornementation de

(1) M. Godinez, S. J., *Praxis Theologiae mysticae. Opusculum selectum* et in latinum redditum a P. Ign. de la Reguera, S. J., Paris, 1921, Lib. IV, c. 1, p. 95.

diamants, il en acquiert un prix nouveau conforme à sa valeur et à sa beauté » (2).

La contemplation ou expérience mystique comprend divers éléments : il y en a qui relèvent de la connaissance, d'autres de l'appétit, d'autres encore de la vie affective. La contemplation, en conséquence, peut de diverses manières contribuer à la perfection surnaturelle de l'activité surnaturelle.

1. — Expérience mystique et foi

Si nous envisageons son élément de connaissance, ce que saint Jean de la Croix appelle « un suave entendement de Dieu en Dieu » (3), l'expérience mystique perfectionne d'abord la foi (4). La foi informée par cet élément expérimental (5) devient la « fe ilustradísima » de saint Jean de la Croix (6) à laquelle Godinez donne le nom de « foi contemplative ». « La foi privée de la lumière qui rayonne la chaleur » (celle de la contemplation) sera la foi théologique, mais elle ne sera pas la foi contemplative (7). « La foi obscure est la lumière que nous avons de Dieu et des choses divines révélées et on peut l'assimiler à un jour clair-obscur et aux nuages qui voilent la clarté du soleil. Que par une déchirure des nuages le soleil se découvre et se mette à briller plus fort, la clarté du jour est aussitôt plus transparente et plus agréable. Ainsi en est-il : quoique l'une et l'autre lumière, l'une plus intense, l'autre plus obscure, émanent d'un soleil unique et identique et quoiqu'elles forment toutes deux le même jour. Il en va de même de la foi et de la lumière de la contemplation. La

(2) Godinez, *o. c.*, l. IV, c. 2, p. 97.

(3) *Subida*, l. I, c. 5, n 7 : *Obras* (éd. Silverio), II, 30.

(4) « D'abord », disons-nous, car la contemplation perfectionne aussi les vertus morales intellectuelles. Cf. M. Godinez, *o. c*, lib. VI, c. 1, p. 153 : Contemplatio cherubica est « perfectio intellectus, fidei, omniumque virtutum intellectualium et habituum scientificorum ».

(5) Cf. A. Winklhofer, *Die Gnadenlhere in der Mystik des hl. Johannes von Kreuz*, in *Freiburger Theologische Studien*, XLIII Heft, Freiburg in Br. 1936, p. 77 : « Die Beschauung ist ein neu informierter Glaube ».

(6) *Llama*, Str. 3, n. 70 : *Obras*, IV, 91.

(7) *O. c.*, lib. IV, c. 1, p. 95.

lumière de la foi est comme celle du jour clair-obscur et nuageux ; la lumière qui s'y ajoute, celle de la contemplation, est comme un rayon de soleil radieux : l'une et l'autre lumière émanent de Dieu et concernent les réalités divines révélées : soit directement, soit « in obliquo ». C'est grâce au rayon de soleil entrant par la fenêtre que nous découvrons les grains de poussière et les corpuscules en suspension dans l'air, invisibles auparavant, même à la lumière du jour. C'est également dans la contemplation, dont la lumière n'est que le rayon du Soleil de justice que nous apercevons avec un sentiment immense d'admiration éblouie et les perfections divines et les imperfections humaines dont, sans cette lumière, nous n'avions aucunement conscience. Empruntons encore une comparaison à la vie courante : une lampe qu'on nettoie, plus on enlève de charbon, plus la mèche est lumineuse. Ainsi de la foi : plus on supprime par la contemplation ce qui la matérialise et la rend obscure, plus on augmente sa vivacité, sa clarté, son rayonnement. On s'explique donc combien la lumière contemplative ajoute de perfection à la foi obscure » (8).

2. — Expérience mystique et espérance

L'expérience mystique exerce aussi ses effets sur l'espérance. Informée par cette vertu, « la mémoire qui, selon saint Jean de la Croix, est le sujet psychologique de l'espérance, est élevée au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire au-dessus des connaissances distinctes et des appréhensions acquises, jusqu'à une espérance supérieure fondée en Dieu incompréhensible » (sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible en suma esperanza de Dios incomprensible) (9). C'est au sein de cette espérance que « la jouissance agréable provoquée par la pensée actuelle de la gloire » devient « abyssale » (10). Godinez donne le nom d'espérance contemplative à l'espérance quand elle est in-

(8) *O. c.*, lib. IV, c. 3, p. 99-100. Voir aussi A. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, c. 15, n. 43, p. 227-228 (10e éd.).

(9) *Subida*, lib. III, c. 2, n. 3 : *Obras*, II, 241.

(10) Cantico, str. 17, n. 4 : *Obras*. III, 93 et *Subida*, lib. I, c. 5, n. 7 : *Obras*, II, 30.

formée par la contemplation infuse : « C'est une espérance qui acquiert une grande sécurité vis-à-vis de la chose espérée... Le contemplatif... peut être élevé à une si grande confiance et sécurité d'amour vis-à-vis de Dieu que parfois il ne peut plus douter d'obtenir ce qu'il espère : il éprouve, en effet, intérieurement, une sorte de sécurité d'amour qui chasse de son cœur tout doute et toute crainte relative à ce qu'il demande à Dieu. J'ai connu pour ma part une âme contemplative qui s'accusait de ce qu'elle ne parvenait pas à craindre Dieu parce qu'elle avait pour lui, croyait-elle, un amour excessif. Elle voulait parler de la crainte servile, car la crainte révérentielle, la crainte filiale, demeure toujours » (11). Disons toutefois que cette sécurité confiante en tant qu'elle est un acte de la contemplation sublime et subtile est elle-même si subtile que, bien que perceptible en soi, elle n'est pas toujours perçue. Elle échappe à la perception surtout au cours des nuits mystiques et précisément pour les mêmes raisons qui empêchent l'âme de percevoir les autres éléments de l'acte contemplatif.

3. — Expérience mystique et charité

Envisageons maintenant l'expérience mystique dans son élément appétitif, celui que saint Jean de la Croix définit « un nuevo amar a Dios en Dios » (12) dans lequel « la voluntad ama en general sin distinción alguna » (13). Nous voyons que l'expérience mystique parfait surtout la charité (14). Informée par l'expérience mystique, la charité devient « la charité ordonnée par le Roi du cellier mystique », selon le mot du Cantique 2, 4 : « Il m'a introduite dans son cellier. Il a mis en moi l'ordre de la charité » (15). Parlant de la même matière, Godinez commente : « La grâce actuelle contemplative qui s'ajoute à l'habitus de la charité consiste

(11) *O. c.*, lib. IV, c. 3, p. 100.

(12) *Subida*, lib. I, c. 5, n. 7 : *Obras*, II, 30.

(13) *Llama*, str. 3, n. 42 ; *Obras*, IV, 73.

(14) « Surtout », disons-nous, parce qu'elle perfectionne aussi le reste. Cf. M. Godinez, *o. c.*, lib. VI, n. 1, p. 153 : Contemplatio seraphica est « perfectio voluntatis et charitatis omniumque virtutum moralium, quae sunt ancillae charitatis et in voluntate morantur ».

(15) *Llama*, str. 3, n. 42 ; *Obras*, IV, 73-74.

en une nouvelle ardeur réchauffante de la charité : elle met en feu la volonté, la brûle et l'enflamme (il s'agit là d'une ferveur intense, supérieure à celle que comporte la voie ordinaire)... La charité dépourvue de cette intense ferveur spirituelle sera l'amour divin théologique, mais ce ne sera pas l'amour divin contemplatif » (16). La charité est « une vertu qui suffit déjà seule à enrichir l'âme, mais lorsque intervient l'intense ferveur propre à la contemplation, elle reçoit un nouvel être, une nouvelle splendeur, une nouvelle dignité. Il y a donc entre l'amour de Dieu purement théologique et l'amour contemplatif une différence semblable à celle qui distingue l'or brut de l'or ouvré orné de perles » (17).

Il se trouve, toutefois, des auteurs qui refusent d'admettre la réalité d'un « amour nouveau », « contemplatif », propre à l'expérience mystique. Selon eux, la contemplation infuse ne perfectionne directement et premièrement que la seule intelligence, car l' « intelligence est inapte à connaître directement, proprement et expérimentalement les choses surnaturelles. Par contre, la volonté n'est pas de soi incapable d'embrasser ou d'aimer des objets surnaturels connus au préalable. Il en résulte que la volonté n'a besoin d'aucune nouvelle perfection ni d'élévation à un ordre autre que le sien. Nous ne disons pas que la volonté n'a pas besoin d'être élevée à l'ordre surnaturel pour poser des actes surnaturels et méritoires, mais cette élévation par la grâce élevante ne change pas la faculté de voir en tant que telle, tandis que par la contemplation infuse, l'intelligence voit dans son acte même sa faculté s'accroître et s'étendre » (18). Nous touchons ici à une question toute semblable à celle qui concerne l'acte de charité « in via » et « in patria ». Y a-t-il une différence spécifique entre les

(16) *O. c.*, lib. IV, c. 1, p. 95.

(17) *Ibid.*, lib. IV, c. 2, p. 98. Cf. Winklhofer, *o. c.*, p. 79 : « Die Liebe ist mit jedem Akt Vereinigung ; nur mystische, d. h. ganz und gar unterm Glühen des Hl. Geistes stehende Liebe, das brennende Licht der Beschauung allein ist mit jedem Akt mystische Vereinigung. In diesem Sinn redet der Heilige (Johannes v. Kreuz) von einer übernatürlichen Liebesvereinigung ».

(18) L. Hertling, S. J., *Theologia ascetica*, éd. 2, Rome, 1944, n. 336.

actes qu'elle produit ici et là? Suarez, Bañez, Vasquez, d'autres encore, nient toute différence d'espèces. Lessius, de Lugo, Ripalda, etc., l'affirment. La seconde opinion s'appuie sur ce principe : à des connaissances spécifiquement différentes doit correspondre un acte de la volonté spécifiquement différent. Nos préférences vont à cette seconde opinion (19).

S'il s'agit de l'expérience mystique, nous pouvons faire abstraction de savoir si la différence qui distingue la connaissance ordinaire est une différence d'espèce ou de degré seulement. Il nous suffit de tenir le fait que tous accordent : la connaissance mystique est une connaissance nouvelle, différente de la connaissance non mystique, quelle que soit la détermination ultérieure de cette différence.

Selon notre opinion, l'élément nouveau propre à la connaissance mystique entraîne un élément nouveau dans l'amour de l'objet connu sous un mode nouveau. Notre manière de voir est en accord avec la doctrine san juaniste de l' « amour nouveau », de l'« amour infus » (19 bis).

III. — L'expérience mystique et les vertus morales

Outre les vertus théologales, l'expérience mystique perfectionne les vertus morales.

Ecoutons Godinez : « Il y a aussi des vertus morales qui doivent accompagner plus ou moins la contemplation. Là où font défaut une grande humilité, la patience, la pauvreté, l'obéissance, la contemplation est médiocre, débile, toute en apparence, sujette à suspicion. Songeons à une reine dont le cortège est d'autant plus splendide et choisi qu'elle est elle-même revêtue de plus d'opulence et de puissance. Disons-en autant de la contemplation : plus elle aura été grande, plus les vertus morales, telles les dames de sa suite, se montreront, dans leur exercice, insignes par l'éclat, la noblesse et la beauté » (20).

C'est donc de cette manière que l'humilité informée

(19) Cf. H. Lennerz, S. J., *De virtutibus theol.*, éd. 4, Rome, 1938, n. 669, qui renvoie aux divers manuels.

(19 bis) Cf. *Subida*, lib. I, c. 5, n. 7 ; *Obras*, II, 30 ; *Noche*, lib. II, c. 11 ; *Obras*, II, 452-454.

(20) *O. c.*, lib. IV, c. 9, p. 111.

par la contemplation devient l'« humilité contemplative ». « L'humilité contemplative est celle qui découle de la connaissance de Dieu, comme chez les Bienheureux qui sont admis à la vision claire de Dieu et qui puisent dans cette vision claire le sentiment intense en clarté de leur néant » (21). Il faut en dire autant du « dépouillement » par lequel la pauvreté est « sublimée » (22), autant des autres vertus morales : « Douceur, simplicité, humilité, tempérance, amour de la solitude, vérité et autres vertus morales acquièrent par la contemplation un surcroît de degrés et de qualité » (23).

IV. — Expérience mystique et dons du Saint-Esprit

On attribue parfois aux dons du Saint-Esprit un rôle spécial dans la contemplation mystique.

Pour déterminer avec précision les rapports qui unissent contemplation et *dons,* il faut d'abord exposer en bref ce qu'on peut dire de sûr concernant les dons du Saint-Esprit.

1. Le premier — mais non pas l'unique fondement biblique (24) — de la doctrine des *dons* se trouve dans la prophétie d'Isaïe relative au Messie futur : « Et egredietur virgo de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum Spiritus Domini : spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini » (XI, 1-3). Les mots *pietas* et *timor* (εὐσέβεια et φόβος) traduisent un même mot hébreu *yîr'âh* qui est répété deux fois : aussi le texte original ne comporte-t-il que six dons. Ajoutons que les derniers mots : « et replevit eum spiritu timoris », ne sont peut-être pas authentiques. Cependant les Pères suivent plus communément le texte des Septante et de la Vulgate qui distingue sept dons (25).

(21) *Ibid.*, p. 111-112.
(22) *Ibid.*, p. 112.
(23) *Ibid.*
(24) Cf. A. Gardeil, O. P., art. *Dons* dans D. T. C.
(25) J. de Guibert, S. J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (= Guib.), éd. 2, Rome, 1939, n. 141.

Voici d'après Knabenbauer *(Commentarium in Isaiam)* le sens de ce passage pris dans le contexte de l'Ancien Testament : « L'esprit du Seigneur signifie Dieu lui-même en tant que par lui-même et par sa lumière il envahit et pénètre l'esprit et l'âme, il se subordonne les actes de l'homme et amène l'homme à comprendre et à accomplir des choses supérieures. C'est donc d'abord du Messie qu'il parle : il annonce que le Messie demeurera constamment sous l'influence divine, possédant Dieu intérieurement en vertu de la présence de Dieu en lui, dirigé sans cesse par la force active de Dieu, illuminé éternellement par la lumière divine » (26).

Or, dès les premiers âges chrétiens, les Pères, quand ils expliquent ce texte et l'appliquent à la descente du Saint-Esprit sur le Christ, ajoutent que les dons du Saint-Esprit sont passés du Christ dans toute l'Eglise et ils développent l'idée de *dons spirituels* reçus de Dieu et appropriés spécialement à l'Esprit-Saint (27).

2. Les dons existent ; personne ne discute leur existence : « Nullus theologus negat affectus supernaturales qui designantur per nomina sapientiam, intellectum, consilium, etc., revera dari a Spiritu Sancto homini justo et hos postulari ab Ecclesia, v. g. his verbis : « Veni, Sancte Spiritus,... da tuis fidelibus sacrum septenarium », sed quaestio theologica est de essentia entitatum quibus obtinentur illi effectus, utrum scilicet obtineantur gratiis actualibus an vero habitualibus, et si habitualibus utrum habitus sint realiter distincti a virtutibus per se infusis » (28). L'opinion plus commune veut, avec saint Thomas, que ces effets soient obtenus par des entités qui sont des dispositions habituelles et elle enseigne aussi comme plus probable que ces habitus sont réellement distincts des habitus que sont les vertus théologales et morales. Mais parmi les partisans de cette opinion, tous n'admettent pas l'existence de *sept* habitus infus réellement distincts. Suarez déjà pense que le nombre *sept* représente une cer-

(26) *Cursus Scripturae Sacrae*, in h. l.
(27) J. de Guibert, *o. c.*, n. 141.
(28) J. Van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, éd. 2, Bruges, 1924, n. 250.

taine plénitude de perfection (29). Le rôle de ces habitus est conçu par saint Thomas de la façon que voici : « Les dons du Saint-Esprit sont des habitus auxquels l'homme doit une promptitude plus parfaite dans la docilité au Saint-Esprit » (30). C'est la doctrine que Léon XIII a prise à son compte dans l'encyclique *Divinum illud* : « Grâce à ces dons l'âme est instruite et fortifiée en vue d'obéir aux invites et aux impulsions de l'Esprit-Saint avec plus de facilité et de promptitude » (31).

Il faut donc, semble-t-il, regarder les dons non comme des habitus opératifs, mais comme des habitus réceptifs ou dispositifs grâce auxquels l'âme est mue en sorte qu'elle reçoit plus facilement les motions de l'Esprit-Saint et peut en conséquence, les recevant avec une plus grande plénitude, y mieux coopérer par les actes libres des vertus. Concluons que les vertus disposent l'homme à bien agir, les dons le disposent à être mû comme il faut par l'Esprit-Saint.

3. Il s'ensuit qu'il n'existe pas apparemment d'actes qui soient le fait des dons « contredistingués » des actes de vertus, mais il peut y avoir des actes qui sont les effets des seules vertus et d'autres actes de ces mêmes vertus d'une perfection plus grande parce que, grâce aux dons, l'âme a pu recevoir les motions de l'Esprit-Saint avec plus de docilité et que celles-ci l'ont entraînée et stimulée à produire ces actes. Un même acte de la vertu de force, par exemple, peut être posé en même temps par la vertu et par le don correspondant (32).

4. Les dons n'interviennent pas nécessairement dans tous les actes surnaturellement bons. Ces actes bons peuvent être accomplis par le juste dans des circonstances relativement faciles sans qu'il ait besoin de recevoir auparavant des motions de l'Esprit-Saint qui augmenteraient

(29) On trouvera les opinions de beaucoup de théologiens recueillies par J. de Guibert, *Les dons du Saint-Esprit : la question théologique*, dans RAM, 14 (1933), p. 5-11. Voir aussi J. de Blic, S. J., *Pour l'histoire de la théologie des dons avant Saint Thomas*, in RAM, 22 (1946), 117-179.

(30) I-II, q. 68, a. 3 c.

(31) *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (= DEP), collegit J. de Guibert, S. J., Rome, 1931, n. 566.

(32) Guib. n. 143.

ses forces et, par conséquent, sans que les dons le rendent plus disponible pour les recevoir (33).

5. Comment doit-on concevoir chaque don et comment définir ses rapports à chaque vertu infuse? Saint Thomas rattache les dons de science et d'intelligence à la foi (2a 2ae, q. 8-9), le don de crainte à l'espérance (2a 2ae, q. 19), le don de sagesse à la charité (2a 2ae, q. 45), le don de conseil à la prudence (2a 2ae, q. 52), le don de piété à la justice (2a 2ae, q. 121), le don de force à la vertu de force (2a 2ae, q. 139). Ces explications sur le rôle de chaque don ont été par la suite largement développées, par exemple par Jean de Saint-Thomas, par Lallemant et d'autres : elles ont leur valeur même indépendamment de la question relative à la distinction réelle de chaque don. Ces explications mettent en lumière les modes selon lesquels l'Esprit-Saint conduit en général l'âme et quels sont les principaux genres d'illuminations et de motions qu'il a coutume de leur infuser pour qu'elles exercent plus parfaitement chacune des vertus auxquelles correspondent les dons (34).

6. Quel rapport y a-t-il entre les dons et la perfection spirituelle? Selon l'opinion commune des théologiens, les dons du Saint-Esprit sont infusés dans tous les justes en même temps que les habitus de la grâce sanctifiante et de la charité (35). Or, comme on ne peut supposer que ces dons restent oisifs dans l'âme qui en est ornée, il est permis d'en conclure qu'ils ont une part dans la vie spirituelle de tout juste. Et, de fait, aucun juste ne peut persévérer, encore moins progresser, dans la vie spirituelle sans le secours de bien des inspirations de l'Esprit-Saint et de bien des motions auxquelles il est précisément rendu plus docile grâce aux dons : « Dans ces diverses fonctions (qui sont réparties par l'inspiration du Saint-Esprit entre les

(33) *Ibid.*

(34) *Ibid.*, n. 144.

(35) Cf. S. Thomas, I-II, q. 68, a. 5 c. : ... « Dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate ; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habeat, quorum nullus sine caritate haberi potest ». Léon XIII, *Divinum illud :* « Hoc amplius, homini justo, vita scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultatem agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis... » DEP, 566.

membres du Christ) résident les avertissements et les invitations qui sont excités par l'instinct de l'Esprit-Saint de la même façon dans les esprits et dans les âmes; si elles viennent à manquer, c'est le commencement même de la voie du bien qui manque, ainsi que le moyen d'avancer et finalement le terme du salut éternel qui échappent (36).

Quant à savoir si chez tous les justes chacun des sept dons s'exerce également, c'est une question qui semble recevoir des solutions diverses selon les auteurs. Si en effet on admet la présence de sept habitus infus réellement distincts entre eux, il sera difficile de dire que quelques-uns d'entre eux restent comme en sommeil. Si, par contre. on admet que le septénaire fait allusion à sept catégories principales de motions et que le juste est mis par les dons dans une disposition habituelle d'y correspondre (soit que ce soit par la grâce elle-même et la charité, soit en raison de tel habitus ou de tel autre réellement distincts) on comprend mieux que Dieu distribue ses inspirations de diverses manières suivant les âmes, suivant leurs nécessités et vocations particulières. Nous aurions là l'origine de la diversité manifeste des voies par lesquelles l'Esprit-Saint conduit les âmes chacune par la sienne, les poussant non moins les unes que les autres, mais par des inspirations qui correspondent à tel ou tel don (37).

Les inspirations et les motions du Saint-Esprit sont diverses en nombre et en intensité suivant les sujets. Il en résulte que la part occupée par les dons dans la vie spirituelle varie de l'un à l'autre. Mais nous ne croyons pas devoir accorder que cette part est toujours moindre là où elle est moins apparente et moins manifestée : les grâces même les plus intenses peuvent échapper à la conscience qui les reçoit. La part que prennent les dons à la vie spirituelle ne se révèlera donc qu'indirectement, par des effets qui semblent nécessiter des secours de Dieu insignes (38). « Il ne serait donc pas très exact de distinguer dans la vie spirituelle l'âge des vertus et l'âge des dons, bien qu'il soit

(36) Léon XIII, *Divinum illud,* DEP, 566.
(37) Guibert, n. 146.
(38) Guibert, n. 147.

juste de dire que les dons ont une part bien plus grande dans la vie des parfaits ; ils ont aussi leur part dans la vie des commençants. Jamais il n'y a substitution des dons aux vertus, mais grâce aux dons, les vertus perfectionnent de plus en plus leur mode d'agir » (39).

7. Que conclure de là relativement à l'expérience mystique ? Dans quels rapports les dons sont-ils avec elle ?

a) On accordera, semble-t-il, que les grâces dont l'expérience mystique est le fruit sont reçues par l'intermédiaire des dons, spécialement des dons d'intelligence et de sagesse.

b) Mais toute oraison mentale où interviennent les dons (de sagesse et d'intelligence) n'est pas nécessairement contemplation infuse, car les dons (de sagesse et d'intelligence peuvent exercer leur influence sur beaucoup d'autres actes qui ne relèvent pas de la contemplation infuse. En effet, si les dons sont des habitus réceptifs comme nous le supposons, rien n'empêche que les mêmes dons disposent l'homme à recevoir des motions divines très diverses et, par conséquent, à ce que le don de sagesse, par exemple, rende l'homme docile non seulement à ces motions tout à fait spéciales, principes de la contemplation mystique, mais aussi à des motions plus banales qui produisent, par exemple, la consolation de la voie ordinaire (40).

c) Comme l'expérience mystique postule un influx de Dieu plus considérable communiqué par les inspirations, motions, etc., elle requiert une aptitude plus sensible à les recevoir et, en conséquence, une intervention plus grande des dons.

V. — L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LA PARTICIPATION A LA NATURE DIVINE

La participation à la nature divine est une assimilation surnaturelle de l'âme à Dieu : grâce à cette assimilation, l'âme imite d'une certaine manière la perfection divine. Cette assimilation est physique, elle n'est pas seulement morale. La grâce, en effet, est une réalité physique ;

(39) *Ibid.*
(40) *Ibid.*, n. 148.

elle communique, avant même toute opération, une ressemblance physique avec Dieu par laquelle elle imite dans son être nouveau accidentel une certaine perfection divine.

Au vrai, toutes les créatures dans leur être naturel déjà imitent la perfection divine : les créatures matérielles par une imitation seulement virtuelle (car toutes leurs propriétés sont des perfections mixtes qui ne se trouvent pas en Dieu selon leur propre concept, mais seulement « eminenter »), aussi les appelle-t-on « traces » de Dieu (vestigia Dei). L'homme, par contre, en raison des propriétés de sa nature, imite la perfection divine non pas seulement « virtualiter », mais « formaliter », encore que ce soit en vertu de l'analogie (les perfections spirituelles auxquelles notre âme doit sa substance spirituelle douée d'intelligence et de volonté, se trouvent en Dieu selon leur concept propre, mais d'une façon plus éminente). Aussi l'homme est-il par sa nature, à cause de son âme, image de Dieu. Ces explications nous font comprendre en même temps dans quel sens les théologiens appellent la ressemblance de l'âme avec Dieu produite par la grâce ressemblance *formelle*, mais *analogique* : cette expression signifie que la perfection divine à laquelle nous participons se trouve « proprie » aussi bien en nous qu'en Dieu : elle s'y trouve « secundum veram suam rationem », bien que en nous ce soit d'une manière grandement inférieure, c'est-à-dire sous un mode fini. Et comme cette participation nous fait entrer en partage d'une réalité qui est *naturelle* pour Dieu seul, on l'appelle « participation de la nature divine ».

A laquelle des perfections divines participons-nous par la grâce ? Selon l'opinion plus probable, c'est à la spiritualité divine en tant qu'elle est la racine de l'intellection par laquelle Dieu se voit lui-même intuitivement et de l'amour par lequel Dieu jouit de lui-même. C'est aussi notre nature qui nous vaut de participer à la spiritualité de Dieu, mais nous ne participons pas au degré de spiritualité par lequel Dieu se voit lui-même intuitivement et s'aime d'amour béatifique, car ce degré de spiritualité n'est naturel qu'à Dieu seul. La grâce nous élève à un degré d'être qui est déjà en quelque sorte vision et fruition essentielles de

Dieu, participation de la vie divine. Nous disons « en quelque sorte » car la grâce de la voie ordinaire nous met dans la disposition ontologique qui nous permet de nous préparer avec le concours des vertus infuses à participer à la vie divine en nous et d'inaugurer cette participation. Les justes, en effet, connaissent Dieu par la foi d'une manière qui a une relation intrinsèque avec la vision intuitive et ils sont unis à Dieu par un amour qui tend de par sa nature à la possession bienheureuse. Dans la voie ordinaire Dieu est atteint d'une manière qui n'est pas une expérience directe : aussi, en conséquence, la participation à la nature divine n'est-elle obtenue qu'à un degré infime. Dans la vie mystique, toutes choses égales du reste, une force d'intensité plus grande est communiquée à l'âme, une force de connaissance et d'amour. Investie de cette force, l'âme est rendue plus ressemblante avec Dieu qui possède une connaissance et un amour infinis. Il s'ensuit que, dans l'expérience mystique, l'âme participe de façon plus intense à la nature divine.

De même, dans la voie mystique, l'âme atteint Dieu d'une manière en quelque sorte immédiate. Par là encore, elle est rendue plus semblable à Dieu qui s'atteint lui-même sans intermédiaire. C'est pourquoi, toutes choses égales, dans l'expérience mystique l'âme participe davantage de la nature divine.

Saint Jean de la Croix illustre clairement cette vérité lorsqu'il dit dans la *Vive Flamme* (str. 3, n. 73) : « Lorsqu'ici (dans le mariage spirituel) l'âme est unie avec Dieu, elle est en quelque sorte Dieu *par participation,* et, quoique ce ne soit pas aussi parfaitement que dans celui de l'autre vie, elle est, ainsi que comme nous avons dit, comme une « ombre de Dieu » (siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios), elle fait en Dieu par Dieu ce que Dieu lui-même fait en elle par lui-même..., elle donne à Dieu Dieu lui-même en Dieu..., l'âme *voit* en vérité que Dieu est sien et qu'elle le possède en qualité d'enfant adoptif de Dieu en toute propriété de droit par le don gracieux que Dieu lui fait de lui-même (porque allí verdaderamente el alma ve, que Dios es suyo, y que ella

le posee...) » (41). Selon ce texte l'âme est Dieu par participation puisque ici (aquí) — dans le mariage spirituel — l'âme est devenue « un avec lui ». Elle est l' « ombre de Dieu » « par cette transformation substantielle ». On voit que le saint parle ici d'une participation de Dieu à laquelle l'âme n'est élevée que par une transformation mystique, par conséquent, d'une participation qui s'ajoute à celle de la voie ordinaire, donc d'une participation nouvelle.

Quel est donc l'élément nouveau dans cette participation? Outre le degré nouveau d'intensité dans la connaissance et dans l'amour, ce qui est nouveau surtout c'est *l'expérience mystique* de Dieu : « Dans cet état, l'âme *voit* en toute vérité que Dieu est sien et qu'elle..... le possède ».

Pareillement, dans la *Subida* l, 2, c. 5, n. 7, le saint présente l'union transformante comme une nouvelle participation de la nature divine. « Dieu communique (à l'âme transformée) son être surnaturel de telle manière qu'il lui semble elle-même être Dieu et qu'elle pense posséder ce que Dieu possède. Quand Dieu accorde à l'âme cette faveur surnaturelle. il se fait entre eux une union telle que tout ce qui est à Dieu et tout ce qui est à l'âme devient une seule chose dans la *transformation par participation* (Dios por participación). Il est vrai, toutefois, qu'elle garde son être naturel distinct de celui de Dieu, comme auparavant, bien qu'elle soit transformée en Dieu » (42).

VI. — L'expérience mystique et la filiation divine adoptive

Qu'est-ce que la filiation divine adoptive? L'adoption est l'élévation gracieuse d'une personne étrangère (non engendrée) au titre de fils et d'héritier. Quand il s'agit de rapports humains, l'adoption ne crée pas une ressemblance de nature entre les intéressés : adoptant et adopté, elle suppose cette ressemblance. Aussi chez les adoptés aucun

(41) *Obras*, IV, 89.
(42) *Obras*, II, 84.

changement intrinsèque ne s'accomplit mais est établi seulement un lien moral et civil, un lien qui découle d'un amour paternel et donne droit d'hoirie. En fait, la justification comporte une adoption de plus grand prix. La grâce sanctifiante nous confère la ressemblance participée de la nature divine et dès lors nous sommes inscrits par un renouvellement intérieur, suite de nouvelle génération, dans la famille de Dieu et nous sommes ordonnés à la possession des dons qui font la richesse et le bonheur de Dieu. L'adoption divine tient le milieu entre l'adoption humaine qui ne produit aucune ressemblance de nature et la génération naturelle par laquelle est communiquée une nature égale.

Par *l'expérience mystique*, avons-nous dit, l'homme est rendu semblable à Dieu d'une manière nouvelle et plus relevée et participe en conséquence à la nature divine d'une manière nouvelle et plus relevée. On peut donc ajouter que par l'expérience mystique l'homme naît de Dieu d'une manière nouvelle et plus relevée et qu'il devient pour autant fils adoptif de Dieu d'une manière nouvelle et plus relevée, car il jouit des biens de Dieu par cette expérience en quelque sorte immédiate, bien qu'elle n'ait pas la plénitude de la vision bienheureuse.

La vérité d'une nouvelle et plus haute filiation adoptive est un enseignement clair de saint Jean de la Croix. Dans la *Subida*, l. 2, c. 5, n. 5, il dit : « C'est ce qu'a voulu indiquer saint Jean quand il a dit : « Qui non de sanguinibus neque ex voluntate carnis, *neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* ». C'est comme s'il disait : il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu seulement à ceux qui ne sont nés ni du sang, c'est-à-dire selon une complexion d'éléments naturels, ni de la volonté de la chair, c'est-à-dire par le choix d'une aptitude ou capacité naturelle et moins encore ceux qui sont nés de la volonté de l'homme, et ces mots embrassent tout ce qui se peut juger et comprendre par l'intelligence. A aucune de ces catégories d'hommes n'est accordé le pouvoir de devenir des fils de Dieu, *mais à ceux-là seuls* qui sont nés de Dieu, ceux qui *par la grâce sont nés de nouveau* après que le vieil homme est mort et qui s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes vers les réalités surnaturelles *en recevant cette nouvelle naissance et*

cette filiation qui surpassent tout ce qu'on peut penser. Rappelons encore ce que saint Jean dit ailleurs : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei », c'est-à-dire : qui ne renaît pas dans l'Esprit-Saint ne peut pas voir le royaume de Dieu qui consiste dans *l'état de perfection.* Or, renaître dans l'Esprit-Saint dès cette vie, c'est avoir une âme toute semblable à Dieu *quant à sa pureté exempte de tout mélange d'imperfection. De cette manière pourra s'accomplir la pure transformation par participation d'union, non par participation essentielle* (se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente) (43). Selon ce texte, celui-là est fils de Dieu qui est « transformé en Dieu », celui-là qui, antérieurement déjà « né de nouveau par la grâce », reçoit de Dieu par sa transformation une nouvelle et plus haute « renaissance et filiation ». Qu'est ce qui fait que cette filiation adoptive est nouvelle? Avant tout, outre la connaissance et l'amour plus intenses, l'expérience mystique de Dieu elle-même : « Dans cet état, l'âme *voit* en vérité que Dieu est sien et qu'elle le possède en qualité de fils adoptif de Dieu, en toute propriété de droit par le don gracieux que Dieu lui fait de lui-même » (44).

VII. — L'expérience mystique et l'inhabitation de Dieu

Au sens large, inhabitation signifie une certaine manière pour Dieu d'exister-dans. Dieu par son immensité réside dans l'intime de toutes les créatures en qualité de cause efficiente de tout l'être et de tout l'agir. Cette présence n'est pas le fait d'une action « in distans » quelconque, mais une existence substantielle au dedans. Pour l'homme dans l'ordre naturel, Dieu est aussi présent comme objet de connaissance et d'amour surnaturels, connaissance de foi surnaturelle et amour de charité surnaturelle. Seule cette dernière manière d'exister-dans mérite strictement le nom d'*inhabitation.*

(43) *Obras,* II, 82-83.
(44) *Llama,* str. 3, n. 73 ; *Obras,* IV, 89.

Cette inhabitation comporte des degrés, autant de degrés qu'il y a de degrés de grâce sanctifiante, fondement de l'inhabitation, et de degrés d'activité surnaturelle qui découle de la grâce sanctifiante. Plus la grâce habituelle est intense, plus est intense l'activité surnaturelle, plus la relation de l'âme avec les personnes divines est intime et intime l'inhabitation. Le Père est présent à l'âme, elle lui est unie d'autant plus qu'elle participe davantage à la nature divine et qu'elle en est plus semblable à Dieu. Le Verbe est présent à l'âme et elle lui est unie d'autant plus que la connaissance de l'âme participe davantage à la Sagesse Incréée, à la Lumière Substantielle, à la Pensée Eternelle et que par cette participation elle est rendue semblable à la Sagesse Incréée. L'Esprit-Saint est présent à l'âme et elle lui est unie d'autant plus que les appétits et les affections de l'âme participent à l'amour de l'Esprit-Saint et que par cette participation ils sont rendus semblables à cet amour (45). Saint Thomas dit : « Dicendum quod etiam secundum profectum virtutum aut augmentum gratiae fit missio invisibilis (divinarum Personarum). Unde Augustinus dicit « quod tunc unicuique mittitur Filius cum a quoque cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis ». Sed tamen secundum illum augmentum gratiae praecipue missio invisibimis attenditur, quando aliquis proficit ad aliquem novum actum vel novum statum gratiae » (46).

Il apparaît donc que l'expérience mystique en raison de son activité surnaturelle comme de son influence sur le degré de grâce sanctifiante implique également un degré supérieur d'inhabitation et cela non seulement parce que l'activité surnaturelle devient *plus intense* sous la lumière de la contemplation, mais aussi parce qu'elle atteint Dieu et les choses divines d'une manière quasi immédiate. Le Père Lange s'exprime ainsi : « Il existe un degré supérieur de cette inhabitation : c'est quand Dieu est présent dans l'âme comme objet qu'elle peut connaître et goûter

(45) Cf. M. M. Philippon, O. P., *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinita*, Brescia, 1941, p. 127.

(46) S. Th. I, q. 43, a. 6 ad 2.

expérimentalement. Ceci est réalisé parfaitement dans la vision béatifique, de façon inchoative dans l'union contemplative avec Dieu » (47).

Saint Jean de la Croix commentant le verset « donde secretamente solo moras » s'en explique en ces termes : « L'(âme) dit que (Dieu) demeure secrètement dans son sein parce que (comme nous avons dit) ce doux embrassement se fait au fond de la substance de l'âme. Il faut savoir que Dieu demeure dans toutes les âmes *en secret* et en cachette... Mais il y a beaucoup de différence en ce séjour (les degrés d'inhabitation sont multiples, le plus haut est celui du mariage spirituel)... Et toutefois à l'âme parvenue à cet état de perfection (Dieu) n'est pas *secret*, car elle sent toujours en soi cet intime embrassement... Oh ! combien est heureuse l'âme qui sent toujours Dieu qui prend son repos dans son sein ! » (48).

VIII. — Expérience mystique et union au Christ en tant qu'homme

L'union du juste avec le Christ homme se réalise dans la voie ordinaire sous un mode entitatif, mais n'est perçue le plus souvent que d'une manière médiate, à savoir dans les effets de cette union sur l'état psychologique de l'âme. Dans la voie mystique cette union peut être perçue aussi d'une manière quasi immédiate.

Comment?

a) Hormis le temps que dure la présence sacramentelle dans l'Eucharistie et le cas d'une bilocation miraculeuse par laquelle le Christ, assis à la droite du Père, serait en même temps présent dans le juste d'une certaine manière, le Christ homme dans sa réalité vivante, c'est-à-dire le Christ glorieux n'« habite » pas dans les âmes justifiées (49) : il ne peut donc être perçu comme tel.

b) Si nous supposons une telle présence du Christ dans

(47) H. Lange, S. J., *De Gratia*, Friburgi Br., 1929, p. 342.

(48) *Llama*, str. 4, n. 14; *Obras*, IV, 100-101.

(49) Pie XII, *Mediator Dei*, AAS, 1947, p. 593 : « Parique diligentia curate, ne falsa commenta eorum propagentur, qui perperam reputent ac docent humanam Christi naturam clarificatam reapse ac semper praesentia sua in « justificatis » habitare... »

l'âme et sa perception, il ne peut être question que du Christ *glorieux* et de sa *vie glorieuse*. Mais si quelqu'un perçoit en soi le Christ souffrant, ce n'est pas le Christ réel qu'il perçoit, le Christ vivant puisque celui-ci ne peut plus souffrir.

c) L'âme qui perçoit sa propre grâce sanctifiante ne perçoit pas non plus la grâce singulière du Christ, la grâce qui sanctifie la nature humaine du Christ. Ces deux grâces, en effet, de même espèce, ne sont pas numériquement identiques (50).

d) Par contre, pourront toujours être perçus à la lumière de la contemplation et dans leur caractère surnaturel les effets de l'influx vital que l'humanité du Christ en tant qu'instrument de la divinité (instrument dont l'efficience est au moins d'ordre moral) exerce sans cesse sur les justes et auquel ceux-ci sont sans cesse soumis. Tel est, semble-t-il, ce à quoi se ramène — mis à part les cas signalés plus haut — notre union avec le Christ envisagée comme présence (51). Ces effets ne sont rien de plus que la vie surnaturelle rendue perceptible à la lumière de la contemplation jusque dans son caractère surnaturel.

IX. — EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET GRACE « GRATUM FACIENS »

Ce que nous avons dit jusqu'ici met en lumière que l'expérience mystique rend l'homme agréable à Dieu et pour autant qu'elle est une grâce « gratum faciens ». Saint Jean de la Croix s'en explique de cette façon : « La grâce de l'union mystique transformante est par rapport à l' « abîme » de la grâce sanctifiante et de tous les dons surnaturels qui embellissent l'âme avant que ne soit accordée l'union transformante, comme un « autre abîme » de la grâce. Par la grâce qui est accordée à l'âme avant l'union transformante, l'œil de l'âme « est ouvert » ; par la grâce de l'union mystique transformante il est rendu « pleine-

(50) *Mediator Dei*, l. c. : ne falsa commenta eorum propagentur qui... doceant... unam ac numero eamdem, ut dicitur, gratiam conjungere Christum cum Mystici ejus Corporis membris ».

(51) Nous disons : « envisagée comme présence », parce que nous sommes unis au Christ aussi sous d'autres rapports : à savoir, en tant qu'il est cause méritoire, exemplaire et finale de notre vie surnaturelle.

ment lumineux » et « pleinement agréable ». « Et c'est ainsi qu'un abîme de ténèbres en appelle un autre, tous deux s'appelant réciproquement comme semblables... et ainsi *la lumière de la grâce que Dieu avait accordée à cette âme auparavant et par laquelle il lui avait ouvert les yeux de son abîme pour qu'ils voient la lumière divine, ce en quoi il se la rendait agréable, cette lumière appelle un autre abîme de grâce qui est la transformation divine de l'âme en Dieu par laquelle l'œil demeure tout éclairé et agréable* » (52).

X. — Expérience mystique et peccabilité

Il ressort encore de ce que nous avons dit que l'expérience mystique aide grandement à éviter les péchés et cela d'autant plus que l'expérience est plus intense et plus fréquente. Mais cependant il appartient à l'homme d'accepter librement ce concours et d'y coopérer librement. Il semble, en effet, que les grâces mystiques ne sont jamais pleinement nécessitantes.

D'après saint Thomas, la volonté n'est nécessitée que par le souverain Bien saisi par la vision bienheureuse : « Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo » (53). On peut conclure de ce texte que même aux instants où l'union est provoquée par l'expérience mystique la plus intense (durant l'extase, par exemple) une certaine liberté tout au moins est laissée à l'homme puisque même alors l'objet divin reste enveloppé d'une certaine obscurité. Il est possible que ne soit laissée à l'homme aucune « liberté de contrariété » (liberté

(52) *Llama*, str. 3, n. 62; *Obras*, IV, 85-86.
(53) I-II, q. 10, a. 2 c.

par laquelle il voudrait le contraire de ce qu'il veut), ni aucune « liberté de spécification » (liberté par laquelle il voudrait une chose spécifiquement différente), mais l'homme garde la « liberté d'exercice » (par laquelle il peut ne pas vouloir ce qu'il veut ou le vouloir moins intensément).

Quant à la coopération libre à la grâce et à la possibilité du mérite dans l'état mystique intense, voici comment quelquefois on les défend. Dieu n'accorde pas de grâces qui ne pourraient porter aucun fruit : or telles seraient les grâces mystiques qui supprimeraient la libre coopération de l'homme et la possibilité du mérite. Mais alors, disons-le, cette argumentation n'est pas valable, comme le fait observer justement le P. de Guibert : « Hi ipsi actus non liberi in se quidem non essent meritorii, sed possent, postquam jam cessavit haec intensior gratia esse fons actuum intensissimi amoris, jam liberi, excitati ex recordatione illarum gratiarum » (54).

Tout ce que nous venons d'exposer touchant l'expérience mystique nous fait aisément comprendre que dans ses degrés inférieurs, elle ne confère certainement à l'homme aucune impeccabilité, puisque l'expérience mystique n'y est ni intense ni — à parler en général — fréquente. La question de l'impeccabilité et du caractère de cette impeccabilité, si elle existe, ne peut se poser que pour l'union transformante et uniquement ici pour l'union transformante en tant qu'elle est expérience mystique, faisant abstraction pour l'instant de la confirmation en grâce, qui, parfois du moins, est liée à l'état de l'union transformante et dont nous parlerons plus loin.

Au dire de *Scaramelli*, une personne qui est dans l'état de l'union transformante ne commet pas de péché mortel : « Lorsque Dieu... élève l'âme à une dignité aussi sublime et à un si haut degré de familiarité et d'amour, il lui prépare une masse immense de faveurs sublimes et il la comble de privilèges tout à fait singuliers et il lui donne, en particulier, de sentir Dieu présent en son centre intime et l'union qui les lie. Lorsque l'âme est ainsi fortifiée par ces grâces continuelles, il lui devient moralement impossible

(54) Guib. n. 90.

ou de choisir le mal qui lui apparaîtrait comme tel préalablement, ou d'omettre la pratique des vertus auxquelles elle se sent poussée avec une ardeur si intense... C'est pourquoi il faut dire qu'à ces âmes est accordée une impossibilité antécédente de se séparer de Dieu, impossibilité non pas physique, qui supprimerait la liberté, mais impossibilité morale provenant de l'union tout à fait parfaite par laquelle elles sont unies à Dieu si étroitement » (55). Et le même auteur (c. 25, n. 250) étend ce privilège expressément aux péchés véniels consentis avec advertance : « Les âmes en question ne pèchent jamais avec advertance, même pas véniellement. J'ai bien dit : « avec advertance », car elles aussi commettent sans pleine advertance non seulement des imperfections nombreuses, mais des péchés véniels. C'est ce que la Séraphique Mère, forte de sa propre expérience, exprime en ces termes (*Moradas*, D. VII, c. 4) : « N'allez pas penser que ces âmes, parce qu'elles ont ces désirs si intenses et qu'elles ont formé un ferme propos si solide, ne vont pas commetre quelque imperfection que ce soit et, en conséquence, qu'elles n'en consentiront pas un très grand nombre et même des péchés, ce ne sera sans doute pas avec connaissance et advertance, car pour éviter cela, le Seigneur sans aucun doute leur envoie par une assistance singulière son secours et son aide ».

J. Gummersbach et M. Viller dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (art. *Confirmation en grâce*) s'expriment en termes moins absolus : « Cette difficulté de pécher, on peut l'appeler une certaine impeccabilité morale, dans le sens large d'une improbabilité, non d'une impossibilité de pécher. Elle suffit tout à fait pour expliquer le lien quasi indissoluble, le lien relatif qui existe à ce degré entre Dieu et l'âme, et le sentiment relatif de sécurité que possède celle-ci. En tout cas, on n'a pas le droit, de la seule expression de mariage mystique dont le sens en soi est très indéterminé et dont la littérature spirituelle a mal fixé les frontières, de conclure à une espèce quelconque d'impeccabilité (interne ou externe) » (56).

(55) *Directorium mysticum*, Tract. III, c. 23, n. 226.
(56) D. Sp. art. *Confirmation en grâce*, c. 1438.

Par le don de confirmation en grâce, le lien entre Dieu et l'âme gagne en intensité.

XI. — Expérience mystique et confirmation en grace

C'est par la confirmation en grâce que ce lien qui unit l'âme à Dieu devient vraiment indissoluble. A ce sujet, Gummersbach et Viller s'expriment ainsi : « Le lien entre Dieu et l'âme procuré par la confirmation en grâce est un lien vraiment indissoluble non point physique et interne comme celui que fonde la vision béatifique, mais seulement moral et externe : absolu pourtant parce que fondé sur un décret absolu de Dieu et sur une conduite de la grâce qui tout en sauvegardant la liberté humaine continue perpétuellement son action pour empêcher tout péché » (57).

Il est évident que le don de la confirmation en grâce est tout à fait distinct de l'expérience mystique et qu'il ne l'exige pas du tout. On peut en conclure, entre autres choses, que ce don, quand il est accordé *mystiquement*, peut l'être déjà avant l'union transformante comme ce fut le cas pour le P. Gaspard Druzbicki, S. J., mort en 1662 (58).

Ce don est-il toujours lié à l'union transformante ? La question se pose surtout à l'occasion d'un texte du *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix qui dans la version A est ainsi rédigé : « Y así pienso que este estado nunca es sin confirmación en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes confirmandose aquí la de (ella en ?) Dios » (59). Ce texte est une note marginale qui a été introduite par la suite dans la seconde rédaction sous une forme un peu différente : « Y así pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia porque se confirma la fe de ambas partes : confirmándose aquí la de Dios en el alma » (60). Si la rédaction B est supposée authentique, il n'y a non plus aucun doute à avoir sur l'authenticité de

(57) D. Sp. *ibid.*
(58) Voir D. Sp. *ibid.*, I, 2 ; *Le Père Gaspard Druzbicki*, c. 1423-1426.
(59) *Str.* 27, n. 2 ; *Obras*, III, 132.
(60) *Str.* 22, n. 3 ; *Obras*, III, 320.

l'idée de confirmation en grâce dans l'état d'union transformante. Si, par contre, on met en doute l'authenticité de la rédaction B, alors notre texte aussi reste douteux puisqu'il est ajouté comme note marginale à la première rédaction, dont André de l'Incarnation (au XVIII[e] siècle) admettait l'authenticité, mais « peut-être beaucoup sont-ils aujourd'hui moins affirmatifs » (61). Toutefois, même supposée l'authenticité du texte, de celui-ci seul la pensée de saint Jean de la Croix, d'après Grummersbach et Viller, ne ressort pas pleinement, car on peut se demander si dans ce texte il s'agit d'une vraie confirmation de la volonté humaine dans la fidélité envers Dieu ou seulement d'une promesse réciproque de fidélité accompagnée de cette condition : « à moins que l'âme ne viole par le péché la fidélité » (62).

XII. — Expérience mystique et certitude de l'état de grace

Il se pose encore une autre question : est-ce que dans l'état de l'union transformante le mystique est certain d'être constitué en grâce. Voici la réponse de Philippe de la Trinité : « Respondetur quod licet nullus sciat an amore an odio dignus sit absque speciali revelatione... hic tamen sublimis status, in quo Deus sic animae tanquam sponsae se familiariter manifestat quodammodo videndum, et communicat fruendum, exigit ut Deus eidem animae revelet evidenter quod sit in statu gratiae .. Ita communius affirmant doctores mystici » (63). Là-dessus Scaramelli avec plus de précision : « Je crois que cette révélation consiste dans l'expérience mystique elle-même : lorsque l'âme élevée à cette très haute contemplation comprend par une connaissance surnaturelle et avec évidence qu'elle est unie à Dieu et que Dieu réciproquement lui est uni par amour. Or si l'âme a la certitude que Dieu lui est uni par union d'amour, elle possède en même temps la certitude qu'elle lui est agréable et qu'elle vit en état de grâce. On voit donc

(61) D. Sp. art. cit., c. 1439.
(62) D. Sp. art. cit., c. 1438-1441.
(63) *Summa Theologiae Mysticae*, t. I, Friburgi Br., 1874 ; *Discursus prooemialis*, art. 8, p. 52.

que l'union elle-même est une espèce de révélation par laquelle Dieu fait connaître des choses par voie d'expérience, et donne, en outre, une assurance de sécurité » (64). Il faut supposer l'*évidence* de l'union mystique avec-Dieu.

XIII. — Expérience mystique et certitude du salut éternel

Ne confondons pas la question présente avec la question du rapport qui unit expérience mystique et confirmation en grâce. En effet, le don de la confirmation en grâce peut être de soi accordé à l'homme de telle sorte que l'âme confirmée n'ait aucune certitude de la grâce accordée et, par conséquent, aucune de son salut éternel.

A ce propos, saint Laurent Justinien dans le Traité *De sancto connubio Verbi et animae*, c. 14, pense que l'âme en cet état est également sûre de son salut éternel : « Propriae efficitur certus salutis, lumine gaudet veritatis, praesentia exultat sponsi, gestu pinguescit caritatis, experientia nutritur amoris ». Et au chapitre 25 : « Sponsa de thalamo ascendit in coelum et de coelo jugiter descendit in thalamum non pavida, non de salute incerta, ingreditur sponsa in supernorum mansionem, sed tanquam in dilecti domum et in propriam possessionem ». C'est cette opinion que Philippe de la Trinité fait sienne en assurant que les Docteurs mystiques la tiennent plus communément (65).

A ce propos encore les auteurs notent ordinairement que sainte Thérèse d'Avila n'admet dans l'état de l'union transformante aucune certitude relative au salut éternel et ils constatent qu'elle est ainsi davantage en accord avec la Théologie déclarant que l'âme, sauf révélation spéciale, ne peut jamais être certaine de son propre salut (66). On apporte pour preuve de la pensée de la sainte les textes des *Moradas*, VII, c. 2, où elle affirme une pareille certitude en y comprenant la condition : « pourvu que la Majesté divine tienne cette âme dans sa main, elle n'offense pas Dieu ». La sainte ajoute qu'une personne dont elle

(64) *Direct. myst.*, tract. II, cap. 22, n. 258.
(65) *Summa Theol. Myst.*, t. I ; *Disc. prooem.*, a. 8, p. 52.
(66) Cf. *Conc. Trid.*, Sess. VI, c. 12, Denz. 805.

parle elle-même se trouve depuis des années dans l'état de l'union transformante sans qu'elle possède une pareille certitude (67). Un an environ avant sa mort, dans une relation spirituelle destinée au P. Al. Velasquez, la sainte décrit toutefois un état qui semble comporter la certitude inconditionnée du salut, certitude de l'âme sûre qu'elle jouira de Dieu, certitude que la sainte dit si grande que la possession de Dieu semble déjà lui être accordée, mais non la jouissance. Elle la compare à une personne à laquelle de grands revenus auraient été légués « con muy firmes escrituras » et dont elle ne pourra jouir qu'après la mort, mais dont elle a déjà la propriété en raison de ces lettres de crédit (68).

Quant à la question de savoir si la grâce de l'union transformante équivaut à la révélation requise, selon le Concile de Trente, pour la certitude de son propre salut le P. Garrigou-Lagrange enseigne : « On ne peut affirmer comme *certain* que l'union transformante comporte *à tous ses degrés* et *toujours* l'équivalent d'une telle révélation. De plus, après avoir reçu une révélation, on peut, sous certaines tentations, douter de son origine divine ». Le R. P. cite l'exemple de saint Paul de la Croix. Selon le savant Dominicain, il suffit d'affirmer que le Saint-Esprit, dans l'état de l'union tranformante confirme grandement la certitude que donne *l'espérance*, vertu qui — dit le R. P. —

(67) *Obras*, IV, 189-190 : « Parece que quiero decir que llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal ; y en quantas partes tratare de esta manera, que parece está el alma en siguridad, se entienda mientra la divina Majestad la tuviere ansi de su mano, y ella no le ofendiere. Al menos se cierto, que aunque se ve en este estado, y le ha durado años, que no se tiene por segura ».

(68) *Las relaciones*, *Relacion* 6; *Obras*, II, 39 : « Oh quien pudiera dar a entender bien a V. S. la quietud y sosiego con que se halla mi alma! ; porque de que ha de goza de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece gozar el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo. Como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que le gozara de aquí a certo tiempo y llevara los frutos ; mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta ».

est, selon saint Thomas, certitude de la tendance vers le salut, non certitude du salut lui-même (69).

XIV. — Expérience mystique et mérite

Nous parlons du mérite surnaturel que l'on peut définir ainsi concrètement : « C'est une œuvre bonne qui rend l'homme digne de recevoir de Dieu en récompense un bien surnaturel ». Nous le définissons abstraitement : « C'est un droit à recevoir en rétribution un bien surnaturel ». Un dogme de foi enseigne que les justes par leurs bonnes œuvres méritent vraiment devant Dieu (70). Contre Durand et quelques autres auteurs, il est « thelogice certum » que par mérite il faut entendre le mérite de condigno. L'opinion de beaucoup la plus commune admet qu'il s'agit d'une « condignité » intrinsèque (non d'une pure condignité extrinsèque qui tiendrait à la seule promesse de Dieu). Cette « condignité » reconnaîtra la valeur intrinsèque de l'œuvre, valeur tenant à la dignité de l'agent qui, par la grâce sanctifiante, est fils de Dieu adoptif.

Les conditions du mérite *de condigno* sont les suivantes : du côté de Dieu, l'acceptation de l'œuvre ; du côté du sujet qui agit : être « in via », l'état de grâce ; du côté de l'œuvre méritoire : qu'elle soit un acte libre, honnête, surnaturel (i. e. qu'elle procède de la grâce et soit rapportée à Dieu fin surnaturelle).

Dans l'expérience mystique l'influx divin spécial, en illuminant l'âme, en l'éclairant, en l'enflammant, l'aide au plus haut point à produire les actes de vertus — surtout de charité envers Dieu — les plus intenses. Sous cet influx, l'homme mérite d'autant plus qu'il consent et coopère librement, ce qu'il fait ordinairement avec plus ou moins de force ; Dieu, qui plus est, semble ne plus accorder de telles grâces à qui n'en use pas avec fidélité. Si nous supposons donc une telle coopération, l'exercice des vertus dans l'expérience mystique procède d'un côté du sujet enrichi — comme nous l'avons dit — d'un habitus surnaturel

(69) R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges*, t. II, pp. 701-703.
(70) *Conc. Trid.*, Sess. VI, can. 32, Denz. 842.

plus intense (ce sujet étant fils adoptif de Dieu à un degré nouveau et plus relevé), et d'autre part, l'exercice des vertus procède d'un influx de la grâce illuminant, éclairant et enflammant l'âme d'une manière nouvelle et plus relevée, d'où le mérite lui-même tire son intensité.

Telles sont donc les déterminations théologiques dont est susceptible l'expérience mystique surnaturelle à la lumière des vérités qui concernent la grâce. On pourrait de même définir l'expérience mystique à partir d'autres vérités. Mais il faut nous borner. En dire davantage serait dépasser les limites de notre travail.

Karel Truhlar, S. J.

LES DEGRÉS DE L'ÉCHELLE D'AMOUR
CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX
(Suite)

L'amour paisible des fiançailles spirituelles : 6e, 7e et (?) 8e degrés

6e degré « Correr ligeramente »

Le rassasiement qui répond aux impatiences d'amour élève l'âme au sixième degré « *correr ligeramente* ». Après avoir vu ce qui le constitue essentiellement, on essaiera de préciser l'étape à laquelle il correspond dans le chemin de l'âme vers l'union divine.

Dans les angoisses d'amour l'âme cherchait Dieu sans cesse, ne se lassait pas d'agir ou de souffrir pour Lui et en était arrivée à Le désirer avec une telle impatience qu'il lui fallait Le recevoir ou mourir. La paix succède maintenant aux angoisses : le sixième degré d'amour fait courir l'âme légèrement vers Dieu, *correr ligeramente a Dios*. L'adverbe *ligeramente* peut signifier *rapidement* ou *avec légèreté*. Ici il paraît exprimer ces deux idées dont la première convient mieux à l'image de la course, la seconde à celle du vol, mais qui peuvent s'appliquer en même temps à chacune. Il exclut en tout cas l'idée d'effort pénible. Saint Jean de la Croix indique ensuite quelques aspects caractéristiques de cette course : l'âme atteint Dieu souvent, *dar muchos toques en él*, court sans défaillir par l'espérance et vole légèrement, *ligera*. Le saint insiste sur les deux derniers effets. Il emprunte ce verset d'Isaïe :

> Qui autem sperant in Domino mutabunt fortitudinem,
> Assument pennas sicut aquilae,
> Current et non laborabunt,
> Ambulabunt et non deficient (86),

mais modifie le texte de la Vulgate pour insister sur l'image du vol que le titre ne laissait pas prévoir :

(86) Is. 40/31. Sur l'utilisation de la Vulgate par le saint voir J. Vilnet, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, pp. 47-49.

Les saints qui espèrent en Dieu changeront de force,
ils prendront des ailes comme des aigles,
ils voleront et ne défailliront point (87).

Pour bien marquer l'atmosphère pacifiée du sixième degré, saint Jean de la Croix souligne alors les mots «*no desfallescerán*» par cette remarque importante : « comme on faisait au cinquième degré ». Après la comparaison du vol revient celle de la course, introduite par le psaume : « Ainsi que le cerf désire les sources des eaux, de même mon âme Vous désire, mon Dieu ». Puis le saint explique pourqnoi l'âme peut voler et courir légère et rapide vers son Dieu? C'est que « l'amour l'a fortifiée ». Elle est maintenant « presque entièrement purifiée, *poco menos que purificada del todo* », et la charité est « fort dilatée en elle, *muy dilatada* ». Les mots *dilatada* et *dilataste* mettent en relief le développement de la vertu de charité et son caractère paisible et épanoui. Le sixième degré d'amour apparaît donc comme une période pendant laquelle l'âme, presque totalement purifiée, le cœur dilaté de charité, vole légère, rapide et paisible vers Dieu qu'elle atteint souvent.

La question se pose maintenant de savoir à quelle époque de la vie spirituelle ce degré correspond? Pour y répondre on peut procéder par élimination, puis par comparaison.

Au sixième degré d'amour l'âme est presque entièrement purifiée « poco menos que purificada del todo » : si proche qu'elle soit du mariage spirituel, elle n'y est pas encore parvenue. Par contre, elle ne défaille plus comme elle faisait précédemment : le sixième degré marque donc un progrès par rapport au cinquième et s'en distingue nettement. Il ne saurait, dès lors, être question d'assimiler le sixième échelon avec l'amour impatient. Or, entre ce dernier et le mariage spirituel, saint Jean de la Croix n'a distingué qu'un état, les fiançailles spirituelles. Il faut donc y inclure le sixième degré.

Après cette démonstration un peu mathématique, il n'est cependant pas inutile de voir si l'analyse du sixième échelon concorde avec celle des fiançailles spirituelles. Saint Jean de la Croix a traité de ces dernières dans le *Cantique* et dans la *Vive Flamme* (88).

Les fiançailles spirituelles entre l'âme et le Verbe de Dieu sont un état élevé. Elles se produisent lorsque l'âme est purifiée de toute affection vis-à-vis du créé, qu'elle a donné son consentement complet à tout ce que Dieu veut et qu'ainsi sa volonté ne fait plus qu'un avec

(87) Cf. N.O. II, 13/11 ; pp. 535, où le saint compare le dépouillement du vieil homme et le revêtement du nouveau au renouvellement de la jeunesse de l'aigle.

(88) C. S. XII-XVI ; V. F. III, 23-25.

celle de Dieu (89). C'est l'âge des vertus parfaites et fortes, réunies par la charité (90). C'est l'époque du ravissement où, comme la colombe, l'âme s'envole en Dieu (91). Cette période des promesses est enfin le temps de la paix où l'âme court légère après Dieu qui a laissé en elle son empreinte (92).

Par rapports aux états antérieurs les fiançailles spirituelles se caractérisent par leur atmosphère paisible : l'amour angoissé est fini, l'âme ne connaît plus l'impatient désir qui la faisait défaillir, « elle ne parle plus de ses peines et de ses angoisses comme elle le faisait auparavant, mais seulement de communication et de l'exercice de doux et pacifique amour avec son Bien-Aimé, parce que désormais en cet état tout cela prend fin » (93). Il ne s'ensuit pas que l'âme n'ait plus le désir de son Bien-Aimé, mais que le caractère angoissé et défaillant de ce désir a disparu. Bien que distinctes de l'amour impatient les fiançailles en sont cependant la suite normale : le ravissement extatique décrit dans la douzième strophe du *Cantique* est la réponse de l'Aimé aux angoisses si profondes, *tantas ansias*, avec lesquelles l'âme avait désiré voir les yeux divins (94).

Par rapport au mariage spirituel les fiançailles restent un état inférieur : l'âme a encore besoin que Dieu par ses visites et ses dons la purifie davantage, l'embellisse et la dispose à l'*Union* (95) ; les communications divines produisent en elle des ravissements qui cessent dans le mariage spirituel (96) ; enfin les faveurs reçues ne font que disposer l'âme à celui-ci, *todos son disposiciones para la unión del matrimonio* (97).

Ainsi les fiançailles spirituelles, suite normale de l'amour impatient, préparation au mariage spirituel se présentent comme le temps du don total de la volonté à Dieu, l'âge des vertus parfaites, du ravissement et de la paix.

De son côté, le sixième degré d'amour apparaît comme la suite normale de l'amour impatient et ne saurait être identifié au mariage spirituel. L'âme est alors « presque entièrement purifiée, poco menos que purificada del todo », expression qui peut s'entendre d'une âme aux vertus parfaites, mais à laquelle certaines communications divines causent encore le ravissement, imperfection relative par

(89) V. F. III, 23 et 24 ; pp. 990 et 991.
(90) C. S. XV, 4, 6, p. 848.
(91) C. S. XII, 5 ; pp. 767-768.
(92) C. S. XVI, 3 ; p. 801.
(93) C. S. XIII ; pp. 773-774. C'est la perspective du *Cantique*.
(94) C. S. XII, 1 ; p. 764.
(95) V, F. III, 24 ; p. 991.
(96) C. S. XII, 5 ; p. 768.
(97) V. F. III, 24 ; p. 991.

rapport au mariage spirituel. En outre la charité de l'âme est très développée, ce qui suppose de hautes vertus. Pendant cette période l'âme atteint souvent Dieu, ce qui peut correspondre aux faveurs divines nombreuses au temps des fiançailles. De plus, contrairement aux précédents, le sixième degré se caractérise par la paix spirituelle : « no desfallescerán como hacían en el grado quinto ». Enfin on peut remarquer que l'image du vol, introduite par saint Jean de la Croix au sixième degré, commence aussi le long développement du *Cantique* sur les fiançailles spirituelles et que l'image de la course employée au même degré se retrouve au cours de ce développement (98).

Le sixième degré d'amour possède donc un caractère commun avec les fiançailles spirituelles : l'âme s'y trouve dans la paix. Les autres traits qu'il présente peuvent s'entendre d'une âme « fiancée au Verbe de Dieu », et les images qu'il contient se retrouvent dans l'explication des fiançailles. Rien ne s'oppose donc à l'identification de ces deux états; au contraire. D'autre part, on a montré plus haut que le sixième degré se place entre l'amour impatient et le mariage spirituel. Il paraît donc légitime d'inclure le sixième degré d'amour dans la période des fiançailles spirituelles.

7e degré « atrever con vehemencia »

Au degré suivant l'amour se découvre sous un jour nouveau, celui de l'audace. Après avoir considéré attentivement ce nouvel aspect de l'amour, on s'efforcera de préciser le moment qui lui correspond dans la vie spirituelle.

Saint Jean de la Croix indique d'abord le caractère général du septième degré : celui-ci fait s'enhardir l'âme avec impétuosité, *hace atrever al alma con vehemencia.* C'est là le trait distinctif de cet échelon d'amour : dans les lignes suivantes le docteur mystique ne reprendra pas moins de quatre fois le verbe « s'enhardir, *atraverse* », suivi à deux reprises des mots *con vehemencia*, et emploiera le terme *osadía*, audace, tout en ayant soin de noter qu'il s'agit d'une audace d'amour, *vehemencia de amor*. Le saint passe ensuite au détail de l'analyse. Il reprend en substance un texte de saint Bernard cité par Helvicus : « Ici l'amour ne se laisse pas conduire par le jugement pour attendre, n'use point de conseil pour se retirer ; et ne peut être retenu par la vergogne ». Les derniers mots décrivent l'attitude de l'âme dans ses rapports avec le prochain : le respect humain en est totalement banni, ce qui est le signe d'un amour authentique (99) et rare. « Peu de spirituels, écrit saint Jean de la Croix dans le

(98) C. S. XII ; XVI, 3 ; p. 764 et 801.
(99) C. S. XX, 3 ; p. 826.

Cantique, parviennent à cette si parfaite hardiesse et détermination dans les œuvres. Car bien que quelques-uns pratiquent cette façon de procéder... jamais ils n'achèvent de se perdre en certains points, soit du monde, soit de la nature pour faire les œuvres parfaites et pures pour le Christ sans regarder ce qu'on dira, ou ce qu'il semblera » (100). Après avoir dépeint le comportement de l'âme vis-à-vis du prochain, l'auteur cite le texte de l'apôtre : « la charité croit tout, espère tout et peut tout » (101), puis se sert d'exemples bibliques pour montrer l'effet de l'amour audacieux dans les rapports de l'âme avec Dieu. Le premier est celui de Moïse priant Dieu de pardonner au peuple ou de l'effacer du livre de Vie. Loin de blâmer pareille audace, le saint affirme que de telles âmes obtiennent de Dieu tout ce qu'elles Lui demandent avec « goût ». Il ne fait là que reprendre son enseignement habituel selon lequel la prière est aussi efficace que l'espérance de l'âme est profonde et pure de tout alliage *humain* (102). C'est au septième degré que l'âme s'enhardit jusqu'à demander à Dieu le baiser de sa bouche : « Osculetur me osculo oris sui » (103). Il est difficile de préciser l'objet exact de cette prière. Il se peut que ce soit le mariage spirituel, mais il semble plutôt que l'âme demande une de ces touches substantielles d'union divine, dont saint Jean de la Croix parle quelques pages plus loin et au sujet desquelles il reprend, pour la première et dernière fois, la même citation du Cantique (104), car les grâces accordées à l'âme au huitième degré sont présentées comme transitoires. Ces touches d'union divine sont plus ou moins intenses selon les dispositions de l'âme (105) et ne sont connues ni du bon ange, ni du démon. Elles sont présentées comme des visites personnelles de Dieu au cours desquelles l'âme reçoit un plus grand bien qu'en tout le reste (106) et qu'elle désire pour cette raison plus que les autres faveurs divines (107). Ces touches substantielles ne sont pas réservées à la période du mariage spirituel, mais servent aussi à y pré-

(100) C. S. XX, 4 ; pp. 826-827.
(101) 1 Cor XIII, 7.
(102) Voir p. ex. N. O. II, 21/8 ; p. 628 — Poésie VI, 5 ; p. 1233.
(103) Cant. 1/1.
(104) En faveur de la première interprétation voir C. S. XXVII, 6, p. 861 et 862. Le mot « substantielle » n'est pas à prendre ici au sens philosophique, il indique seulement que la communication divine n'est en aucune manière le produit de l'opération des facultés, mais qu'elle est infuse par Dieu comme « *à leur racine* ».
(105) C. S. XVI, 5 ; p. 803.
(106) N. O. II, 23/11 ; pp. 637-638.
(107) N. O. II, 23/12 ; p. 638.

parer (108). Il se peut donc qu'elles soient l'objet de la prière « *osculetur me osculo oris sui* ». Quoi qu'il en soit, au septième degré d'amour l'âme, affranchie de tout respect humain à l'égard du monde, fait preuve dans ses rapports avec Dieu d'une audace qui, à première vue, surprend. Surprise légitime, car l'âme risquerait de tomber des degrés déjà gravis si elle s'engageait présomptueusement dans cette voie. La chose n'est sans doute guère à redouter puisque le saint affirme dans le *Cantique*, à propos d'âmes parvenues aux fiançailles spirituelles, que ce serait extraordinaire que ces vieux amis manquent à Dieu, *por maravilla faltan a Dios* (109). Mais il reste que la hardiesse d'amour est un don de Dieu, *Dios... da al alma,* et que l'âme ne s'y livre légitimement que sous l'action de la grâce prévenante et efficace, ou, suivant la comparaison tirée du livre d'Esther, si elle sent intérieurement le sceptre du roi s'incliner vers elle (110).

Au septième degré Dieu donne donc à l'âme une hardiesse d'amour qui la rend étrangère à tout respect humain et lui fait demander les grâces que le Bien-Aimé est disposé à lui accorder.

Il n'y a pas lieu de s'attarder à préciser la place du septième degré dans la vie spirituelle. Il a paru légitime de rattacher le précédent à l'époque des fiançailles. D'autre part, l'analyse du septième degré ne permet pas d'identifier celui-ci avec le mariage spirituel. Au contraire, la demande de l'âme « Osculetur me osculo oris sui » et l'indication selon laque le huitième degré consiste à « tenir son bien-aimé et à s'unir avec lui » — quelle que soit la manière dont on interprète ces mots — montrent avec évidence que l'âme n'y est pas parvenue. Elle est donc toujours à l'époque des fiançailles et son attitude n'a rien d'étrange puisque, dans le *Cantique spirituel*, l'âme fiancée fait aussi preuve de hardiesse envers le monde et envers Dieu (111). Le septième degré d'amour se rattache donc, lui aussi, à la période des fiançailles spirituelles.

8e degré « apretar sin soltar »

L'âme, qui avait demandé à Dieu le baiser de sa bouche obtient la réalisation de son désir : « le huitième degré d'amour fait que l'âme embrasse et étreint son ami avec une liaison indissoluble ».

(108) N. O. II, 24/3 ; p. 640.
(109) C. S. XVI, 10 ; p. 807.
(110) Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici de grâces élevées accordées à une âme déjà proche du mariage spirituel. Esther, XV, 12-15. Voir aussi V. F. IV, 12, 13 ; p. 1043-1044.
(111) C. S. XX, 1, XXIV ; pp. 825 et 842.

Après une brève analyse de ce degré on s'efforcera d'en préciser la place dans l'itinéraire spirituel.

Saint Jean de la Croix commence par indiquer le caractère général de ce degré : « l'âme embrasse et étreint son ami avec une liaison indissoluble, *asir y apretar sin soltar* », et rappelle le mot de l'Epouse du Cantique : « J'ai trouvé celui qu'aiment mon cœur et mon âme, je l'ai tenu et ne le laisserai point aller ». L'explication qui suit — mis à part le cas de Daniel auquel Dieu avait dit : « Demeure en ton degré » — est en contradiction évidente avec le caractère indissoluble exprimé par les mots *apretar sin soltar* : quelques-uns arrivent à mettre le pied au huitième échelon, mais l'en retirent aussitôt, *luego le vuelven a quitar*, l'âme y satisfait son désir mais pas de façon continuelle, *no de continuo*, elle n'y demeure que de très cours instants, *muy pocos espacios*. Cette satisfaction brève et intermittente est tout à fait différente de ce que laissait entrevoir le titre. Saint Jean de la Croix explique pourquoi il en est ainsi : si l'âme demeurait longtemps au huitième degré, ce serait comme la gloire en cette vie, *seria cierta gloria en esta vida*. Dans la *Vive Flamme* il fera une remarque analogue pour dire que si l'Epoux était ordinairement *réveillé* en l'âme (112), ce serait pour elle être dans la gloire, *seria estar en gloria* (113). Le développement du huitième degré traite donc de grâces élevées, brèves et intermittentes qui procurent à l'âme la fruition de Dieu.

Il reste à préciser la place de ce degré dans la vie contemplative : la chose n'est pas des plus faciles.

Certains voudraient déjà voir dans cet échelon d'amour le mariage spirituel (114). On peut relever en faveur de cette opinion le titre même du degré, *apretar sin soltar*, la citation qui le suit : « je l'ai tenu et ne le laisserai point aller », et le rapprochement fait plus haut entre la remarque « ils jouiraient en cette vie d'une certaine manière de gloire » et celle qui est faite à la fin de la *Vive Flamme* à propos d'une âme arrivée à l'*union*. Le texte du *De dilectione Dei et proximi* suggère aussi l'identification du huitième degré avec le mariage spirituel, car Helvicus y parle de diverses sortes de *copula*, y compris la *copula carnalis*, et note qu'en ce degré « (anima... Deo) una uni per amoris copulam sociatur ».

Que faut-il penser de cette position?

Tout d'abord, sans minimiser les arguments qui lui assurent

(112) V. F. IV, 10 ; p. 1041 : il s'agit ici d'une « communication de l'excellence de Dieu dans la substance même de l'âme ». Cf. n. 104.

(113) VF IV, 15 ; p. 1046.

(114) R. P. Dom Chevallier, *Saint Jean de la Croix en Sorbonne*, *op. cit.*, p. 200.

une réelle possibilité, on peut remarquer qu'elle n'est qu'une opinion et qu'aucun des arguments cités ne lui confère la certitude. On a déjà vu que saint Jean de la Croix avait pris chez Helvicus un certain nombre d'éléments, mais qu'il en avait fait une synthèse très personnelle : il n'y a donc pas lieu d'insister trop sur le fait que le pseudo-saint Thomas a parlé de *copula* entre l'âme et Dieu. Peut-être n'y a-t-il pas lieu non plus de donner une trop grande valeur aux mots du titre que saint Jean de la Groix a pris à Helvicus et qu'il a développés sans tenir compte de l'idée d'indissolubilité qu'ils exprimaient. Enfin, la ressemblance déjà signalée entre l'expression *seria cierta gloria en esta vida* et celle de la Vive Flamme *seria estar in gloria* prouve qu'il y a analogie, mais pas nécessairement identité entre les états spirituels décrits dans ces deux passages. L'identification du huitième degré avec le mariage spirituel a donc une rélle probabilité, mais n'est pas certaine.

De plus, cette identification se heurte à de sérieuses difficultés. Comment expliquer, en effet, la contradiction entre le titre *apretar sin soltar* et l'affirmation « l'âme y demeure bien peu de moments » ? Comment entendre du mariage spirituel, état permanent, la faveur intermittente dont il est question dans ce texte ? Car si on devait l'entendre des grâces élevées et passagères reçues dans l'*union,* il faudrait admettre que le neuvième degré fait double emploi avec le huitième, le titre de celui-ci désignant l'état de mariage spirituel, l'explication traitant des plus hautes grâces qui y sont reçues.

Aussi semble-t-il préférable de rattacher le huitième degré comme les précédents à la période des fiançailles. Cette opinion ne se heurte pas aux mêmes difficultés que la première. En outre, elle rend suffisamment compte du développement du huitième degré : on peut, en effet, entendre les instants où l'âme y repose, des touches substantielles d'union que Dieu fait en elle avant le mariage spirituel et dont il résulte une fruition telle que, si elles étaient permanentes, l'âme jouirait en cette vie d'une sorte de gloire. Enfin, cette opinion respecte davantage l'affirmation répétée selon laquelle le neuvième degré d'amour est celui des *parfaits*.

Pour ces diverses raisons on préfère, tout en reconnaissant la probabilité de la première opinion, adopter ici la seconde qui rattache le huitième degré aux fiançailles spirituelles.

Les sixième, septième et probablement huitième degrés d'amour se rapportent ainsi à la même phase contemplative : saint Jean de la Croix a donné dans le premier une description générale de l'amour des fiançailles spirituelles, il a insisté au cours des suivants sur deux effets particulièrement remarquables de cet amour, l'audace de l'âme et les visites divines. La ligne ascendante de l'exposé a respecté à la fois la logique et la hiérarchie des valeurs : l'âme, après

avoir couru pleine d'espérance, s'est enhardie jusqu'à demander à Dieu le baiser de sa bouche et s'est vue exaucée. Y a-t-il lieu d'accuser davantage la distinction entre ces trois degrés ? Il ne semble pas, car, mises à part les phrases de transition, l'analyse des degrés ne découvre pas entre eux des traits si différents qu'ils ne puissent appartenir à la même période contemplative. De plus le septième et le huitième degrés mettent surtout en relief l'un au trait particulier de l'amour des fiançailles, l'autre des grâces de courte durée accordées par Dieu.

Si l'interprétation du huitième degré proposée plus haut est exacte, on peut le considérer comme la plus haute réalisation des mots du sixième degré « dar (el alma) muchas toques en él (Dios) ». C'est par ces visites et ces dons que Dieu purifie, embellit et rend l'âme plus subtile afin de la disposer à l'union du mariage spirituel (115).

9e degré « arder con suavidad »

Le plus haut degré d'amour accessible à l'âme ici-bas est le neuvième. Après avoir déterminé et brièvement considéré la période contemplative qui lui correspond, il sera utile de préciser l'aspect sous lequel cette période est envisagée et de montrer comment l'amour du neuvième degré réalise éminemment l'amour des degrés antérieurs.

Si l'on peut hésiter sur la place du huitième degré dans l'itinéraire spirituel, il n'est pas possible de le faire sur celle du neuvième : saint Jean de la Croix y parle du mariage spirituel. En effet, après avoir dit plus haut que le neuvième degré était celui des *parfaits* (*el nono... es ya el de los perfectos*), il reprend maintenant son affirmation (*este grado es el de los perfectos*). Or son insistance, au moment où il traite du plus haut degré d'amour possible en cette vie, oblige à entendre le mot *parfait* au sens technique sanjuaniste d'âmes parvenues au mariage spirituel (116). C'est donc à cet état que se rapporte le neuvième degré.

Saint Jean de la Croix ne s'est pas attardé à décrire le mariage spirituel dont il avait l'intention de traiter ailleurs en détail. Aussi est-il bon, pour comprendre le neuvième degré d'amour, de rappeler d'une manière succincte, à l'aide du *Cantique* et de la *Vive Flamme*, en quoi consiste le mariage spirituel. A la vingt-septième strophe du *Cantique* le docteur mystique le définit ainsi :

(115) V. F. III, 24 ; p. 991.

(116) Comme exemples de textes où *perfection, état de perfection, état des parfaits*, sont synonymes de mariage spirituel, on peut citer entre bien d'autres : Montée, avant-propos ; p. 49 ; N. O. I,1 ; p. 485 ; C. S. XXXVII, 3 ; p. 903 ; V. F. prologue, 3 ; p. 908.

« C'est une totale transformation en l'Aimé où les deux parties se livrent mutuellement avec une entière possession de chacune, par une union d'amour consommée, comme on le peut en cette vie, en laquelle l'âme est rendue divine et faite Dieu par participation, autant qu'il se peut faire en cette vie » (117).

Quoique les biens goûtés au neuvième degré soient indicibles (118), on peut se faire une idée, très imparfaite sans doute, du mariage spirituel à partir des termes dont saint Jean de la Croix s'est servi pour le décrire : union consommée, embrassement, transformation totale, mutuelle possession, Dieu par participation.

Le docteur mystique emploie souvent le mot *unión* pour désigner le mariage spirituel. Au moment d'en traiter *ex professo* il le qualifie d'union consommée, *consumada unión de amor*, — consommée s'entend dans la mesure compatible avec l'état de voie — et le compare à l'union charnelle : « comme en la consommation du mariage charnel « ils sont deux en une chair »..., de même aussi, ce mariage spirituel entre Dieu et l'âme étant consommé, il y a deux natures en un seul esprit et un seul amour de Dieu ».

Il dépeint encore le mariage comme un embrassement sublime, *alto abrazo* (119) : l'épouse est désormais placée dans les bras de Dieu (ya colocada en los brazos de tal Esposo) (120).

Le saint affirme également que le mariage spirituel est une transformation totale en l'Aimé, *total transformación en el Amado* : c'est une transformation d'amour (121), une véritable transformation (122), un état de tranformation (123). Celle-ci ne fait évidemment pas perdre à l'âme sa nature humaine, et il n'y a pas lieu de songer à une conversion de la substance de l'âme en celle de Dieu, ce que saint Jean de la Croix rejette expressément (124), mais, tout en étant réelle et non simplement morale, c'est une transformation « accidentelle », au sens scolastique, qui s'effectue dans l'ordre de la connaissance et de l'amour entre deux substances intimement unies, mais non confondues. Elle est, certes, une transformation de l'aimant en l'Aimé, car « l'âme vit plus en ce qu'elle aime qu'au corps qu'elle anime ; car elle n'a pas sa vie au corps, au contraire, c'est elle qui

(117) C. S. XXVII, 2 ; p. 858.
(118) N. O. II, 20, 4 ; p. 624.
(119) C. S. XXVII, 2 ; p. 859.
(120) C. S. XXVII, 4 ; p. 860. Image souvent reprise dans la Vive Flamme, p. ex. : IV, 12, 13, 14, 15.
(121) C. S. XXIX, 7 ; p. 871.
(122) C. S. XXXVIII, 2 ; p. 906
(123) C. S. XXXVII, 4 ; p. 904.
(124) C. S. XXVII, 3 ; p. 859.

la donne au corps, et elle a sa vie dans l'objet de son amour » (125). Mais elle est surtout, comme on le verra plus loin, le développement, dans la mesure compatible avec l'état de voie, de la vie divine reçue au baptême.

Le mariage spirituel est aussi une mutuelle et entière possession entre l'âme et Dieu : « les deux parties se livrent mutuellement avec une entière possession de chacune ». Dieu possède l'âme dont Il guide, meut et élève les facultés aux choses divines. La volonté humaine est tellement unie à celle de Dieu que les deux n'en font qu'une (126), *se hace de dos una*. La volonté humaine, assurément, n'a pas disparu, mais l'âme est entièrement docile à l'action de la grâce (127). De même les appétits irascible et concupiscible demeurent, mais sans leurs actes désordonnés (128). Enfin la partie sensitive, désormais soumise à l'esprit (129), reçoit comme un rejaillissement des biens qui sont communiqués à l'âme (130). C'est après le dépouillement du vieil homme le revêtement du nouveau :

« Il y a là une vie heureuse semblable à celle de l'état d'innocence, où toute l'harmonie et l'habileté de la partie sensitive de l'homme lui servait pour une plus grande récréation et un plus grand aide de connaissance et d'amour de Dieu, en paix et concorde avec la partie supérieure » (129).

Si Dieu possède l'âme, l'âme possède aussi Dieu. Elle Le possède dans l'union à laquelle Il l'élève, dans la participation à la vie divine et dans les secrets que Dieu lui découvre ou les œuvres dont Il lui fait part, spécialement les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption (131).

Enfin dans le mariage spirituel l'âme devient Dieu par participation autant que cela peut se faire ici-bas. Cet état se présente ainsi comme l'*épanouissement* de la grâce sanctifiante. Saint Jean de la Croix étudie le plus haut degré de participation à la vie divine dans le commentaire du vers :

Et c'est le souffle de l'air.

Il affirme que l'âme prend part à la vie intime des trois personnes divines. La volonté de l'âme étant devenue une avec celle de Dieu, le Fils prie le Père que l'âme participe à la spiration de l'Esprit-

(125) C. S. VIII, 2 ; p. 740.
(126) C. S. XXXVII, 2 ; p. 902.
(127) C. S. XXXIV, 4 ; p. 887.
(128) C. S. XXIX, 4 ; p. 867.
(129) C. S. XXXI, 5 ; p. 878.
(130) C. S. XXXIX, 6 ; p. 917. V. F. II, 20 ; p. 958.
(131) C. S. XXVIII, 1.

Saint « faisant en nous par participation la même œuvre que moi je fais par nature, qui est d'aspirer l'Esprit-Saint » (132). Le Pére communique à l'âme « le même amour qu'au Fils, encore que ce ne soit pas naturellement comme au Fils » (132). Enfin, l'Esprit-Saint élève l'âme pour qu'elle « spire en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit-Saint » (133). Cet enseignement de saint Jean de la Croix n'a rien de commun avec celui de Maître Eckart, selon lequel « tout ce qui est propre à la nature divine est propre à l'homme juste et divin », y compris la génération du Verbe (134). Il est impensable, en effet, qu'une créature, être fini, puisse par nature produire une personne divine. Aussi saint Jean de la Croix souligne-t-il que ce n'est pas par nature mais par participation que l'âme est élevée à la spiration de l'Esprit-Saint. Cette réserve faite, les auteurs se partagent pour savoir le sens précis de ce passage du *Cantique spirituel* : le saint a-t-il parlé par appropriation ou a-t-il donné aux termes employés une valeur proprement théologique ? (135). Sans prendre position dans un débat étranger au but de cet article, on peut remarquer qu'il est difficile de ne voir dans ce texte qu'une simple manière de parler ou une simple appropriation des effets perçus par l'âme dans l'expérience mystique. Saint Jean de la Croix, certes, n'explique pas davantage ce qu'est cette participation ineffable à la vie trinitaire, mais il met en garde contre une interprétation édulcorée de ses paroles :

« Il n'y a pas de quoi s'émerveiller que l'âme puisse une chose si haute, car supposé que Dieu lui fasse cette grâce, que d'arriver à être déiforme et unie en la très sainte Trinité en laquelle elle devient Dieu par participation, pourquoi est-il incroyable qu'elle opère son œuvre d'entendement, de connaissance et d'amour en la Trinité, conjointement avec la Trinité, comme la Trinité même, toutefois par une manière participée, Dieu opérant cela en elle ? » (136).

(132) C. S. XXXVIII, 4 ; p. 907.

(133) C. S. XXXVIII, 2 ; traduction de Dom Chevallier, p. 728.

(134) Denzinger, n. 513.

(135) Selon le R. P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, « tout indique que l'âme se dit transformée dans les trois personnes divines en suite à une attribution *appropriative* des différents aspects de son expérience mystique à l'intervention de chacune des personnes en particulier », *Ephemerides carmeliticae*, 1947, vol. 2, p. 265. — D'autres reconnaissent à ce texte une valeur doctrinale, par ex. : Mgr Catherinet, *Ami du Clergé*, 1932, pp. 294-300 ; 1939, pp. 101-104 ; J. Vilnet, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, 1950, pp. 119-122.

(136) C. S. XXXVIII, 3 ; pp. 906-907.

C'est en ce sens que saint Jean de la Croix interprète le texte de saint Pierre sur notre participation à la nature divine (137).

Le mariage spirituel est donc une union et un embrassement indicibles de l'âme et de Dieu, une possession mutuelle qui transforme et déifie l'âme jusqu'à lui faire expérimenter dans l'obscurité de la foi sa participation à la vie trinitaire dans la spiration de l'Esprit-Saint. C'est là l'état des *parfaits* auquel correspond le neuvième degré d'amour.

Saint Jean de la Croix caractérise ainsi ce dernier : « le neuvième degré d'amour fait que l'âme brûle avec suavité, *arder... con suavidad* ». Quoiqu'il en remette l'étude à plus tard, le saint reprend par trois fois l'expression *arder con suavidad* : il parle des « *parfaits* » qui « déjà brûlent suavement en Dieu », de l'ardeur suave et délectable que leur donne le Saint-Esprit, et de celle que le même Esprit causa aux apôtres le jour de la Pentecôte. Si le saint insiste sur ce que les parfaits brûlent suavement en Dieu, c'est que, ne consacrant que quelques lignes au mariage spirituel, il l'a considéré dans sa pleine réalisation. On peut, en effet, envisager comme deux plans dans le mariage spirituel : celui de l'union profonde habituelle de l'âme avec Dieu selon la substance et les facultés (138) et celui de l'union actuelle des facultés dans l'exercice même de l'amour. La première union est permanente, la seconde ne l'est pas en cette vie (139). La première cause à l'âme une jouissance ordinaire (140), la seconde une délectation et une jouissance inestimables (141). L'expression *arder con suavidad* désigne le mariage spirituel réalisé sur ce double plan. Le Saint-Esprit, vive flamme d'amour, après avoir purifié totalement l'âme dans le creuset de la nuit, la fait maintenant brûler d'un amour suave. C'est là le thème du *Cantique* finissant et de la *Vive Flamme*. On trouve d'ailleurs dans celle ci un texte qui décrit l'union actuelle d'amour et qui, de toute évidence, se rapporte au même état que le neuvième degré (142).

Au neuvième échelon d'amour saint Jean de la Croix présente donc le mariage spirituel comme le but de l'ascension mystique ici-bas et le décrit dans sa pleine réalisation à la fois habituelle et actuelle.

Sommet terrestre de l'échelle d'amour, le neuvième degré réalise d'une façon éminente les effets des degrés précédents.

(137) 2 Pierre 1/4.
(138) Montée II, 5/2 ; p. 133. Voir aussi C. S. XXV, 2 ; p. 890.
(139) Montée II, 5/2 ; p. 133. Voir aussi C. S. XVII, 9 ; p. 812.
(140) V. F. IV, 15 ; p. 1046.
(141) V. F. III, 68 ; p. 1031.
(142) V. F. II, 3 ; p. 946.

La volonté humaine n'étant plus qu'une avec celle de Dieu, l'âme ne recherche en tout que la volonté divine : l'amour la pousse à chercher (cf. 2°), à désirer (5°), à demander (7°) la vison béatifique :

Achève, si tu le veux,
Brise la toile de ce rencontre heureux (143).

Cependant son désir n'est pas angoissé comme au cinquième degré, mais il est doux et délectable, et se traduit par une prière soumise au bon vouloir divin. L'âme dit en effet : « Achève si tu veux », toute sa gloire consiste en ce que la volonté divine se fasse (144).

L'amour pousse également l'âme à agir pour Dieu (cf. 3°) il lui fait rechercher avec empressement le salut du prochain, car c'est le fruit propre et l'effet, *proprio fruto y efecto,* de l'oraison et de la contemplation parfaites (145). Quant aux œuvres d'amour que l'âme accomplit sous la motion du Saint-Esprit dans l'exercice actuel du mariage spirituel, elles sont d'un prix supérieur à tout ce qu'elle avait fait précédemment (146).

L'amour incite encore l'âme à souffrir (cf. 4°). Selon la remarque du saint « il convient que la croix ne nous manque pas... jusqu'à la mort d'amour » (147). La raison de la souffrance n'est plus la purification de l'âme, mais la conformité au Christ, l'accroissement des mérites (148), la pénétration dans la connaissance des mystères (149).

Enfin l'amour du sixième degré et les touches d'union du huitième n'étaient que des dispositions (150) à l'amour suave que l'âme possède ordinairement dans le mariage spirituel et intensément dans l'exercice actuel de cet état.

Le neuvième degré n'est donc pas seulement le sommet terrestre de l'ascension contemplative, il est aussi, et par le fait même, l'éminente réalisation d'amour où conduisaient les degrés antérieurs.

L'Esprit-Saint, qui en est l'auteur, enracine (151) de plus en plus les *parfaits* dans l'amour jusqu'au moment où, sous un élan plus fort et plus savoureux de la Vive Flamme, la toile qui s'oppose à l'heureuse rencontre se brise : l'âme passe de la vie à l'éternité ; c'est la mort d'amour, porte de la vision béatifique (152).

(143) V. F. I : traduction du R. P. Lucien.
(144) V. F. I, 23 ; p. 934. C. S. XXX, 8 ; p. 872.
(145) Déclaration de frère Elisée des Martyrs, dictamen sexto, Silverio, « Obras... », tome IV, p. 351 ; p. 1371.
(146) V. F. I, 3 ; p. 915.
(147) Lettre IX, Sil. t. IV, p. 266 ; p. 1134.
(148) C. S. XXX, 7 ; p. 871.
(149) C. S. XXXV, 7-9 ; p. 893-895.
(150) V. F. III, 24 ; p. 991.
(151) « sustanciar... en el amor ». V. F. Prologue 3 ; p. 908.
(152) « muerte de amor », lettre IX : p. 1134. V. F. I, 24 ; p. 936.

10° degré « asimilarse totalmente »

Le dixième degré d'amour n'est plus de cette vie : c'est la vision béatifique qui divinise totalement l'âme et dont il faut préciser le moment et les caractères essentiels.

« A la fin du jour, c'est sur l'amour qu'on vous examinera » (153). Cette maxime sanjuaniste trouve son application au dixième degré. Pour saint Jean de la Croix, en effet, l'âme parvenue en cette vie au neuvième degré possède la claire vision de Dieu dès qu'elle sort de la chair (luego) et ne passe pas par le purgatoire parce qu'elle est déjà purifiée par l'amour (por cuanto ya por el amor estan purgadísimos, no entran en el purgatorio). Selon l'enseignement du saint il y a effectivement équivalence, au point de vue purification, entre les peines du purgatoire et celles qui précèdent le neuvième degré, les secondes l'emportant toutefois sur les premières puisqu'elles sont l'effet de l'amour (154) :

« Comme les esprits se purgent en l'autre monde par le feu ténébreux et matériel, ainsi en cette vie ils se purgent et nettoient par le feu amoureux, ténébreux et spirituel — avec cette différence que là ils sont épurés par le feu et ici ils sont purgés et illuminés seulement par l'amour » (155).

Les âmes parvenues ici-bas à l'amour parfait jouissent donc dès l'instant de la mort de la vision béatifique. Assurément elle sont peu nombreuses, *son pocos*, mais on comprend la force que peut communiquer aux âmes visitées par l'épreuve la connaissance de cette doctrine. Saint Jean de la Croix y fait lui-même appel pour inciter les âmes à vivre de foi (156).

Après avoir appliqué au passage direct du neuvième degré à la vision béatifique le texte de S. Matthieu : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu » (157), le saint en vient à la vision elle-même. Celle-ci est d'abord une vision claire : il n'y a plus rien de caché pour l'âme, *no hay cosa para el alma encubierta.* Les connaissances qu'elle avait de Dieu en cette vie, même celles des degrés plus élevés où l'amour se découvrait davantage, ne sont que de légères apparences à côté de la vision béatifique (158). Celle-

(153) *Avisos y sentencias.* n. 57. Silv. t. IV, p. 238; p. 1306. Le jour désigne la vie terrestre.

(154) Elles sont aussi, selon la remarque du R. P. Philippe de la Sainte Trinité, objet de mérite, *Dieu de colère ou Dieu d'amour* dans *Amour et violence*, Bruges, 1946, p. 158.

(155) N. O. II, 12/1 ; p. 585.

(156) Montée II, 9/4 ; p. 159.

(157) Mt. 5/8.

(158) C. S. XII, 9 ; p. 770.

ci est encore la cause de l'entière ressemblance entre l'âme et Dieu annoncée par saint Jean : « nous savons que nous serons semblables à Lui » (159). L'âme, simple créature, n'a pas « une capacité égale à celle de Dieu, *tan capaz como Dios* », mais tout ce qu'elle est devient semblable à Lui. C'est la réalisation la plus haute de la participation à la vie divine dont le mariage spirituel n'était qu'une ébauche (160): l'âme « s'appellera et sera Dieu par participation », les élus « étant transformés en Dieu vivront une vie de Dieu et non pas leur vie, bien qu'aussi ils vivront leur vie, puisque la vie de Dieu sera leur vie. Et alors ils diront en vérité : Nous vivons, nous, mais non pas nous autres, parce que Dieu vit en nous » (160). Dans la lumière béatifique l'âme « spire en Dieu (par participation) la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils et le Fils dans le Père, qui est le même Esprit-Saint qu'ils spirent en elle dans cette transformation » (161).

L'amour « semblable au feu qui monte toujours vers le haut avec tendance à se recueillir dans le centre de sa sphère » a fait gravir à l'âme les degrés de l'échelle d'amour. Après les épreuves purificatrices, les angoisses d'amour, le temps des promesses, les noces divines, l'âme, sortie de la chair, repose en Dieu, son centre le plus profond. Elle n'a plus rien à demander et n'a plus d'autre œuvre que celle d'aimer. Jamais n'a été plus vraie cette strophe du *Cantique spirituel :*

> *Mon âme s'est employée*
> *Avec son domaine entier à son service.*
> *Je ne pais plus le troupeau,*
> *D'autre office je n'ai plus,*
> *Je n'ai plus d'autre œuvre que celle d'aimer* (162).

***

L'étude de l'échelle d'amour terminée, une question vient naturellement à l'esprit : quels rapports y a-t-il entre les dix degrés d'amour et l'ensemble de l'œuvre de saint Jean de la Croix ? Pour le savoir, il faut examiner rapidement l'importance accordée dans les écrits du saint à la notion de degré d'amour, les diverses classifications qui en sont proposées et enfin les relations de l'échelle d'amour avec les différents traités.

(159) 1 Jean 3/2.
(160) *Dibujo*, C. S. XI, 7 ; p. 763.
(161) C. S. XXXVIII, 2, traduction R. P. Chevallier, p. 722. Cette phrase écrite à propos du mariage spirituel se réalise *parfaitement* dans la gloire, C. S. XXXVIII, 4.
(162) C. S. XIX ; p. 820.

La notion de degré d'amour est assez fréquente chez saint Jean de la Croix. Dans la *Montée du Carmel* il affirme que les âmes en état de grâce ne se trouvent pas toutes au même degré d'amour ; « les unes sont en un plus haut, les autres en un moindre degré d'amour » (163). Au début de la *Nuit Obscure* il dit que le but poursuivi par Dieu en mettant les âmes dans la nuit du sens est « de les avancer et de les tirer de cette manière basse d'aimer à un plus haut degré de son amour » (164). La durée de la première nuit dépend de la volonté divine : elle est proportionnée non seulement à l'imperfection de l'âme, mais aussi au degré d'amour auquel Dieu veut l'élever (165). Parmi les âmes qui ont été l'objet de la première purification, certaines ne reçoivent que quelques touches de la nuit de l'esprit : elles ne sont pas appelées à un degré d'amour aussi élevé que les autres (166). Pour celles-ci la longueur de la nuit de l'esprit est en fonction du degré d'amour que Dieu veut bien accorder (167). Enfin lorsque l'âme est arrivée au mariage spirituel, elle est parvenue au dernier degré d'amour auquel elle puisse atteindre en cette vie (168).

Les textes concernant le nombre des degrés d'amour sont plus rares. A plusieurs reprises saint Jean de la Croix affirme que posséder un degré d'amour c'est se trouver en état de grâce : « Quand l'âme n'a aucun degré d'amour de Dieu, elle est morte, mais quand elle a quelque degré d'amour, pour petit qu'il soit, elle est vivante » (169). Ce degré d'amour qui correspond au début de la vie de la grâce n'est d'ailleurs pas à identifier avec le premier degré de l'échelle de contemplation infuse. En d'autres passages saint Jean de la Croix se montre plus précis : dans le *Cantique spirituel* et la *Montée du Carmel* il affirme qu'il y a sept degrés d'amour mais il amorce à peine leur développement (170). Ce qu'il dit de leur nombre, de leur progression ascensionnelle, du septième degré cu mariage spirituel, du lieu où il se contracte, le cellier intérieur, laisse légitimement penser, que le saint a en vue dans les deux cas la même classification des degrés d'amour. Certains auteurs voient dans ces pages une allusion

(163) Montée II, 5/4 ; p. 134.
(164) N. O. I, 8/3 ; p. 509.
(165) N. O. I, 14/5 ; p. 539.
(166) N. O. II, 1/1 ; p. 542.
(167) N. O. II, 7/3 ; p. 561.
(168) C. S. XVII, 2 ; p. 808.
(169) C. S. strophe *Descubre tu presencia* ; p. 756. V. F. I, 12 ; p. 921.
(170) C. S. XVII, 2-3 ; pp. 808-809. Montée II, 11/9 ; pp. 167-169. Voir aussi V. F. texte B. II, 29 où le saint affirme qu'il y a sept purifications et sept degrés d'amour, R. P. Lucien, p. 1010.

aux sept demeures de sainte Thérèse (171). Historiquement, la chose est possible. L'examen des textes permet aussi d'admettre cette opinion ; en effet, dans les écrits du saint et le *Château intérieur* il y a un même nombre de degrés et de demeures, les premiers degrés et les premières demeures se placent avant l'entrée de l'âme dans la contemplation infuse (172), le septième degré et la septième demeure correspondent au même état, le mariage spirituel ; enfin, dans la *Montée du Carmel*, saint Jean de la Croix parle expressément de sept demeures. *siete mansiones* (173). Quoi qu'il en soit, la classification en sept degrés apparaît comme différente de celle de l'échelle d'amour. Les premiers des sept degrés précèdent, en effet, la contemplation infuse, et rien dans les suivants ne correspond à la vision béatifique, dixième échelon de l'*escala*. De plus, si on admet que saint Jean de la Croix a utilisé la division en sept demeures. on doit remarquer que les septièmes demeures de sainte Thérèse sont identiques au neuvième degré de l'échelle d'amour (174) et que les sixièmes demeures correspondent aux sept ou huit premiers degrés de l'*escala*. Le premier chapitre des sixièmes demeures décrit, en effet, la nuit de l'esprit (175) à laquelle se rattache déjà le premier échelon d'amour contemplatif, et le mariage spirituel ne se consomme qu'au neuvième. En toute hypothèse, les sept degrés dont parle le saint dans le *Cantique* et dans la *Montée* représentent donc une division de l'amour très différente de celle qu'il donne au second livre de la *Nuit*, et l'on peut conclure que nulle part dans ses écrits saint Jean de la Croix n'a fait allusion au *nombre dix* des degrés de l'échelle d'amour.

Faut-il la considérer pour cela comme un élément étranger dans l'œuvre du Docteur mystique? La question paraît superflue après les rapprochements effectués entre les degrés de l'échelle d'amour et divers passages de l'œuvre du saint. Certains ont vu dans les dix degrés la trame du *Cantique spirituel* (176). Sans aller nécessairement aussi loin, qu'il suffise de rappeler les comparaisons qui ont été faites entre le premier degré et la Nuit de l'esprit, entre les quatre degrés suivants et les angoisses d'amour enflammé décrites dans le second livre de la *Nuit* (ch. 11-13) et dans le début du *Cantique* (str. 1-11), entre les sixième et septième degrés et les strophes cor-

(171) Ainsi le R. P. Lucien, *op. cit.*, p. 167.
(172) Montée II; 11/10 ; p. 168.
(173) Montée II, 11/9 ; p. 167.
(174) Septièmes Demeures — Silverio, *Obras de Santa Teresa de Jésus*, Burgos, 1915-1924, t. 4, pp. 179-210.
(175) Sixièmes demeures — id. pp. 99-106.
(176) Dom Chevallier, art. cit., p. 200.

respondantes du *Cantique*, entre le huitième degré et les touches substantielles d'union divine, entre le neuvième, la fin du *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme*, entre le dixième et divers passages de l'œuvre du saint.

On peut donc affirmer que la notion de degré d'amour est fréquente chez saint Jean de la Croix et que, s'il n'utilise qu'une fois la division en dix degrés, la doctrine exposée dans l'échelle d'amour est bien sanjuaniste.

*
* *

Au début de l'étude des dix degrés d'amour une double question se posait : celle des sources de l'échelle d'amour et celle de sa valeur doctrinale sanjuaniste. Un article précédent a montré que, tout en utilisant assez largement le *De dilectione Dei et proximi* d'Helvicus Theutonicus, saint Jean de la Croix avait fait une œuvre très personnelle dans les pages où il traite de l'échelle d'amour. Le présent article a été consacré à l'étude attentive de ces pages.

Le prologue indiquait clairement que l'échelle d'amour était une échelle de contemplation infuse. Cet avertissement précieux montrait le plan élevé auquel allait se dérouler tout l'exposé, et mettait en garde contre une classification trop rigide des degrés de l'amour : la contemplation étant une connaissance par connaturalité, l'ascension de l'échelle contemplative ne peut être conçue que comme un approfondissement dans l'amour et il ne peut y avoir discontinuité entre ses divers degrés.

L'étude de ceux-ci a comporté une analyse détaillée de chacun qui a permis certaines précisions de vocabulaire, des remarques de détail et un inventaire plus exact du texte, où l'on retrouve, harmonieusement unis, des éléments dont plusieurs n'avaient été traités ailleurs que d'une manière occasionnelle. Cette analyse parfois minutieuse était nécessaire pour pouvoir, par diverses comparaisons, situer les degrés d'amour dans le cadre général de la vie spirituelle. En ce domaine nous espérons être arrivé à des conclusions, sinon toujours certaines, du moins toujours solidement fondées. Un doute subsiste cependant : faut-il rattacher le huitième degré aux fiançailles ou au mariage spirituel ?

Outre l'intérêt de ces analyses et de ces regroupements, l'échelle d'amour a permis de contempler sous son jour véritable la vie spirituelle d'après saint Jean de la Croix. Dans le cadre des dix degrés on a retrouvé, prismatisées par l'amour, les étapes essentielles de celle-ci :

— *amour estimatif* de Dieu, premier effet de la nuit de l'esprit;

— angoisses d'*amour enflammé* qui incitent l'âme à chercher son

Bien-Aimé, à agir et souffrir pour Lui, à Le désirer avec une telle impatience qu'elle pense en mourir ;

— *amour paisible* des fiançailles où l'âme dilatée par la charité, audacieuse parfois, vole légère vers Dieu : c'est l'époque des visites divines qui préparent l'union ;

— *amour suave* des parfaits qui, parvenus au mariage spirituel, brûlent suavement en Dieu sous l'opération du Saint-Esprit jusqu'à ce qu'une grâce plus forte les fasse mourir d'amour ;

— *amour bienheureux*, enfin, des âmes réunies à l'Epoux dans la vision béatifique.

Connaissance des sources de l'échelle d'amour. analyse et situation de ses degrés, vue d'ensemble de la vie contemplative sous l'angle de l'amour, tels sont les principaux résultats du présent travail. « La synthèse de la pensée de saint Jean de la Croix, a-t-on écrit (177), se fera autour de la notion d'amour, ou elle sera faussée ». Nous serions heureux d'avoir apporté une pierre à cet édifice ou plutôt d'avoir mis en relief celle qu'avait insérée saint Jean de la Croix au deuxième livre de la *Nuit*.

P. DE SURGY.

(177) R. P. Lucien, *op. cit.*, p. 5.

LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

DANS LES « EXERCICES SPIRITUELS » DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

« La spiritualité chrétienne authentique et complète est, de toute nécessité, une spiritualité d'homme d'Eglise, et l'homme d'Eglise authentique est, non moins nécessairement, un homme spirituel... Or, le génie de saint Ignace — son génie, et bien plus sa grâce — fut d'avoir, au seuil des temps modernes, réaffirmé puissamment ce lien de l'Eglise et de l'Esprit. Tel est en abrégé le sens du « Règne » et des « Deux Etendards », qui mettent en valeur l'une des principales idées-forces du christianisme, et qui sont au centre même des *Exercices*. Tel est encore le sens des Règles pour le discernement des esprits dans leur connexion avec les Règles pour sentir avec l'Eglise » (1).

C'est en ces termes que le P. de Lubac résume l'idée-maîtresse du petit livre publié par le P. Hugo Rahner sur *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices*.

Il nous a semblé que ce serait contribuer pour notre modeste part à l'intelligence de cette idée-maitresse, si juste et si féconde, que de tenter un commentaire sans prétention, mais aussi précis et fidèle que possible, du texte même des deux séries de règles données par saint Ignace dans les *Exercices* pour le discernement des esprits. Délibérément, nous avons laissé de côté les questions de critique historique, — ces règles sont, pour l'essentiel au moins, le fruit de l'expérience même d'Ignace à Manrèse, — comme la discussion des commentaires qui depuis trois ou quatre siècles les ont illustrées. Sans négliger le détail, il nous a semblé préférable de dégager les grandes lignes, de retrouver le point de vue synthétique dont s'inspirent ces règles, de mettre en évidence la psychologie spirituelle qu'elles impliquent.

(1) Hugo Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*. Traduit de l'allemand par Guy de Vaux. Préface du P. Henri de Lubac. Toulouse, Apostolat de la Prière, p. 6.

I. — Ce que sont les « esprits »

Qu'entend saint Ignace par le mot *esprit?* Il y a, remarquons-le, équivalence pratique entre l'expression employée dans le titre des premières règles, « les différents mouvements qui se produisent dans l'âme », et le mot employé dans le titre des secondes, « les esprits ». Les « mouvements », c'est la réalité concrète individuelle : pensées, désirs, images, goûts, sentiments, etc. ; les « esprits », ce sont ces divers mouvements vus dans l'unité générique des diverses tendances ou propensions qu'ils manifestent. En ce sens le mot *esprit* est à peu près synonyme du mot *affection* si souvent employé par saint Ignace (2). Mais le mot *esprit*, à la différence du mot *affection*, peut aussi désigner les divers mouvements de l'âme rapportés à leurs causes : en ce sens, on parlera, par exemple, du « bon esprit » et du « mauvais esprit » ; souvent alors l'esprit sera personnifié ou désignera une personne, un ange, bon ou mauvais, ou même l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit.

Au début de l'*Examen général*, saint Ignace note : « Je présuppose qu'il y a en moi trois sortes de pensées : les unes proprement miennes, qui naissent de ma pure liberté et volonté ; deux autres qui

(2) *Exercitia spiritualia sancti Patris Ignatii de Loyola*. Textus hispanus et versio litteralis... Marietti, Taurini-Romae, 1928. Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* (Traduction française par le P. Doncœur). A l'Orante, Paris, 1939. Nous citons habituellement le texte de cette traduction. Nos références renvoient aux numéros de la traduction du P. Doncœur, qui sont ceux de l'édition hispano-latine de Marietti.

On trouve le mot *affeccion* (en espagnol *affección*, *affecto*, en latin *affectio*, *affectus*) dans les passages suivants : nn. 1, 16 (Doncœur : inclination), 60 (D. émotion), 150 (D. attachement), 153 (D. attachement), 154 (D. id.), 155 (D. id.), 157, 169, 172, 179 (D. attache), 342, 363 (D. sentiments). On trouve aussi le verbe espagnol correspondant : nn. 16, 18, 97, 164, 166, 179, 229, 234, 342.

Le mot *mouvement*, *motion* (en espagnol *moción*, en latin *motio*), est employé de façon analogue : nn. 6, 182 (D. impulsion), 227 (D. action), 313, 316, 317 (D. inclination), 329, 330. On trouve encore le mot *agitations* (en espagnol *agitaciones*, en latin *agitationes*) : 17 (D. motions), 317, 320 et le verbe correspondant : nn. 4, 6, 177. Cf. n. 347 (*turbación*, *turbatio*).

Voir également l'emploi du mot *pensée* (*pensamiento*, *cogitatio*) : nn. 17, 32, 33, 34, 35, 36, 43, 74, 206, 332, 333, 334, 347, 349, 351 et du verbe correspondant : nn. 78, 229. On peut aussi noter l'emploi du mot *sentiment* (*sentimiento*, *sensus*) : nn. 62, 65 et du verbe *sentir* (*sentir*, *sentire*) : n. 89.

Quant au mot *esprit* (*spíritu* ou *espiritu*, *spiritus*), on le rencontre dans les passages suivants : nn. 4, 6, 8, 9, 17, 32, 176, 177, 314, 315, 318, 333, 335, 336, 365.

viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit, l'autre enfin qui vient du mauvais » (3).

Cette opposition entre les pensées qui viennent du dedans, « proprement miennes », et celles qui viennent du dehors, est utile, nécessaire même, sur le plan moral ; elle va permettre à saint Ignace, comme aux moralistes, de définir avec précision et de façon pratique la responsabilité, mérite ou culpabilité (4). Mais dans la réalité complexe de la vie spirituelle, cette opposition n'est plus aussi marquée. Le bon et le mauvais esprit ne sollicitent pas l'homme de l'extérieur, comme le bien et le mal semblent, dans le mythe classique, solliciter Hercule à la bifurcation de deux routes ; tous deux vivent dans l'homme ; l'homme dès sa naissance est de connivence avec tous les deux, ce qui explique le drame de la vie spirituelle, cette division intérieure de l'homme, qu'il s'agit pour lui de surmonter.

Sans doute ma volonté peut-elle faire surgir librement en moi telle ou telle pensée; mais cet acte de volonté, d'ordinaire, sinon toujours, est directement ou indirectement inspiré par le bon ou le mauvais esprit. Quand il s'agit de discerner les esprits, c'est l'orientation globale de l'âme dans tel ou tel de ses mouvements qu'il faut apprécier ; la distinction proposée par saint Ignace au début de l'*Examen général* de conscience — où elle a sa raison d'être, — n'a plus d'utilité. Aussi à travers les *Règles du discernement des esprits* ne la voit-on pas reparaître. Il est question simplement du bon et du mauvais esprit ; il n'est plus question d'une activité naturelle des facultés humaines distincte d'une activité surnaturelle des esprits (5). Saint Ignace avait le sens de l'unité spirituelle complexe

(3) Ex., n. 32.

(4) On retrouve la même opposition formulée à propos du troisième temps de l'*élection :* « J'ai appelé *temps calme,* quand l'âme n'est pas agitée par divers esprits et quand elle exerce ses facultés naturelles librement et tranquillement » (n. 177). Cf. 1re et 2me règles sur *les scrupules*, nn. 346 et 347. Voir aussi 8me règle du discernement des esprits pour la seconde semaine, n. 336.

Origène notait déjà : « Les pensées qui naissent dans notre cœur... nous trouvons que parfois elles viennent de nous-mêmes, parfois elles sont excitées par les puissances ennemies, parfois aussi elles nous sont envoyées par Dieu ou les saints Anges » (*De Principiis*, III, 2, 4 ; P. G. 11, 308). Même remarque dans Cassien : « Nous devons, avant tout, bien savoir ceci, qu'il y a trois principes d'où peuvent venir nos pensées, savoir de Dieu, du diable et de nous-mêmes » (*Collatio,* I, c. 19 ; P. L. 49, 508). Ces textes sont cités par J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie spirituelle,* p. 303.

(5) Dans les règles 2me, 3me et 8me pour la *seconde semaine*, saint Ignace opposera l'action de Dieu qui peut agir dans l'âme sans cause

des éléments que l'analyse, morale, par exemple, peut et doit distinguer.

A la source, dans l'âme profonde, il n'y a en réalité que deux mouvements, l'amour et l'égoïsme, l'un qui dépend de Dieu et l'autre, du péché personnifié en Satan. Ce sont les deux volontés dont parle saint Paul (6), l' « esprit » et la « chair » au sens scripturaire et patristique. Il faut d'ailleurs remarquer que, comme le suggère saint Paul lui-même (7), le premier mouvement m'est plus intérieur que le second. Le point de vue spirituel qui, à la différence du point de vue moral, est synthétique, est à la fois plus réel et donc plus vrai, plus conforme à une psychologie vivante et plus pratique ; c'est le point de vue habituel de saint Ignace dans les *Exercices* et notamment dans les *Règles du discernement des esprits.*

II. — Importance du discernement des esprits dans les Exercices

Saint Ignace veut par les « Exercices » aider son retraitant à faire une expérience spirituelle, qui lui permette de reconnaître en lui l'action de l'Esprit et de remettre la conduite de sa vie à cet unique Maître, le Maître intérieur.

L'homme étant livré à l'action de divers esprits, bons et mauvais, amis ou ennemis de l'Esprit de Dieu, il est de première importance de les identifier, de les discerner, d'en reconnaître le comportement. Tout au long de notre existence, ils agissent en nous ; mais faute d'expérience spirituelle, la plupart des hommes se laissent mener par eux sans le savoir. Au cours des « Exercices », parce que le retraitant se sera dégagé de ses préoccupations habituelles, parce que dans le silence et le recueillement, son attention sera disponible pour apercevoir les mouvements en lui des divers esprits (8), il pourra acquérir une expérience qui éclairera désormais toute sa vie. Il faut donc que le retraitant soit « exercé », « s'exerce » lui-même, pour que se produise ce mouvement des esprits. « Si le directeur voit qu'aucun mouvement spirituel de consolation ou de désolation n'émeut l'âme du retraitant et que celui-ci ne ressent pas les impulsions des différents esprits, il importe qu'il s'enquière s'il fait

préalable et l'action du bon ange et du mauvais ange qui agissent avec cause (nn. 330, 331, 336).

(6) *Romains*, 7, 14 sqq. Cf. Annotation 17e, n. 17.

(7) « Et si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi... Car je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon entendement, et qui me rend captif de la loi du péché, qui est dans mes membres » (*Romains*, 7, 20, 22-23).

(8) Cf. *Ex.*, *Annotation* 20me, n. 20.

bien les exercices au temps fixé, comment il les fait, s'il obéit bien aux *Avis supplémentaires*, l'interrogeant en détail sur chacune de ces choses » (9). Ce que saint Ignace redoute au cours des « Exercices », c'est le calme plat, la tranquillité; s'il insiste, avec minutie, sur la méthode, c'est qu'il faut provoquer des réactions ; nous sommes en période d'apprentissage et d'entraînement intensifs ; il ne s'agit pas à proprement parler de prendre des habitudes, d'inaugurer un genre de vie que l'on gardera tel quel au sortir des « Exercices », il s'agit de faire une expérience spirituelle, source de libération intérieure par le vigoureux engagement qu'elle suppose, bien sûr, mais aussi par la lumière décisive dont elle est le principe (10).

La vie de l'homme, qu'il le veuille ou non, est une lutte ; il dépend de l'homme de subir passivement cette lutte, de n'être que le champ de bataille où elle se déroule, ou de prendre parti, à l'appel de Dieu, et de mener lui-même la lutte avec Dieu jusqu'à la victoire. « On appelle exercices spirituels toute méthode pour préparer et disposer l'âme, d'abord à se dépouiller de toutes les affections désordonnées et, après qu'on les aura supprimées, à chercher et trouver la volonté divine pour orienter sa vie en vue du salut de l'âme » (11). « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection qui soit désordonnée » (12).

C'est la même pensée qui inspire les méditations cardinales de

(9) *Ex.*, *Annotation* 6me, n. 6.

(10) Dans son autobiographie — récit fait par lui-même au P. Gonzalès de Camara, — saint Ignace raconte son expérience personnelle ; c'était après sa conversion, à Manrèse : « Mais bientôt après cette tentation, il commença à éprouver de grandes vicissitudes dans son âme, se sentant parfois si veule qu'il ne trouvait pas de goût à prier, ni à entendre la messe, ni dans quelque prière qu'il fît, et d'autres fois il lui venait tant de goût spirituel au contraire, et de manière si sensible, qu'il semblait qu'on lui avait enlevé la tristesse et la désolation, comme lorsqu'on enlève le manteau des épaules d'un autre. Et il commença à prendre peur de ces vicissitudes, qu'il n'avait jamais éprouvées auparavant, et à se dire en lui-même : « Quelle est donc cette nouvelle vie que nous commençons maintenant ? » (E. Thibaut, *Le récit du Pèlerin*, autobiographie de S. Ignace de Loyola, 2e édit. Museum Lessianum, 1924, n. 21). Eprouver ces vicissitudes intérieures, c'est proprement entrer dans la vie spirituelle.

(11) *Ex. Annotation* 1re, n. 1.

(12) *Ex. Titre*, n. 21.

la *Seconde semaine* : *Règne* (13), *Deux étendards, Trois classes* (14), *Trois modes d'humilité.*

Mais, s'il faut prendre parti énergiquement, il faut encore plus prendre parti intelligemment. La force du coup porté à l'ennemi importe finalement moins que sa précision. « Bien Aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit ; mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu » (15). Dans ce domaine spirituel plus qu'en tout autre, la connaissance « notionnelle », celle qui vient de l'enseignement extérieur, si nécessaire qu'elle soit, ne suffit pas ; il y faut une connaissance « réelle », personnelle, expérimentale, celle que donne seul le Maître intérieur. D'où l'importance attachée par saint Ignace à ces mouvements des esprits provoqués ou du moins stimulés, renforcés, multipliés par la méthode même des « Exercices ».

« La seconde (annotation) est que celui qui propose au retraitant la matière, le sujet d'une méditation ou contemplation, lui raconte fidèlement le fait sur quoi porte cette contemplation ou méditation, exposant seulement chaque point par une brève ou sommaire explication. En effet, si celui qui contemple, s'appuyant sur cette donnée solide, réfléchit et raisonne par lui-même et trouve par son propre travail ou par son intelligence, illuminée par la grâce divine, de quoi éclairer ou pénétrer un peu plus ce mystère, il goûte alors plus de fruit spirituel que si le directeur s'était étendu à commenter et développer le sens du mystère. Car ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme et la satisfait, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (16).

« Pour les *Exercices* suivants on prend quatre semaines qui correspondent aux quatre parties dont se composent les *Exercices*.... Ce n'est pas à dire que chaque Semaine compte nécessairement sept ou huit jours. Dès la première Semaine, en effet, il arrive que les uns soient plus lents que d'autres à trouver ce qu'ils poursuivent, à savoir contrition, douleur et larmes pour leurs péchés ; tandis que certains vont plus vite ou sont plus travaillés et éprouvés par différents esprits. Il faut donc tantôt raccourcir et tantôt prolonger la Semaine, ainsi d'ailleurs que toutes les autres Semaines suivantes, en cherchant le résultat répondant à chaque méditation » (17).

(13) Notamment le troisième point de la seconde partie : « ... non seulement s'offriront tout entiers, mais encore, engageant la lutte contre leur propre sensualité et contre ce qui les attache à la chair et au monde, ils feront des offres de plus de valeur et de plus d'importance » (*Ex.* n. 97).

(14) Notamment l'avis qui suit le colloque, *Ex.* n. 157.

(15) *1 Jean*, 4, 1.

(16) *Ex. Annotation* 2me, n. 2.

(17) *Ex. Annotation* 4me, n. 4. On trouvera des avis qui vont dans le même sens, en première semaine : « Entrer en contemplation tantôt à genoux, tantôt prosterné sur le sol, tantôt couché, tantôt assis, tantôt debout, ayant toujours en vue la recherche de ce que je veux. Deux

« Si le directeur voit que le retraitant est triste et tenté, qu'il ne se montre avec lui dur, ni sévère, mais aimable et bon ; qu'il lui donne courage et force pour l'avenir ; qu'il lui découvre les ruses de l'ennemi de la nature humaine et le fasse se préparer et disposer à la consolation qui viendra » (18).

« Il est bon que le retraitant durant la Première Semaine ne sache rien de ce qu'il fera dans la Seconde, en sorte qu'il travaille durant la Première à obtenir ce qu'il cherche, comme s'il n'espérait rien trouver de bon dans la Seconde » (19).

Cette dernière remarque montre bien que pour saint Ignace il s'agit essentiellement d'une connaissance non pas théorique, mais pratique, non pas « notionnelle », mais « réelle », non pas « objective », mais « subjective », au sens de « personnelle » et « expérimentale » (20).

Les *annotations* 12e, 13e, 14e et 16e s'expliquent par l'expérience des esprits. Les deux premières et la 16e ont pour but, sans doute, d'obtenir un meilleur rendement des « Exercices » eux-mêmes, mais aussi d'aider le retraitant à reconnaître la tactique des esprits (21). Quant à la 14e, si elle s'adresse au directeur, c'est pour l'aider à prémunir le retraitant contre un danger qui le menace, en attendant qu'il soit capable de le reconnaître lui-même (22).

La 15e *annotation* souligne la nécessité que les « Exercices » constituent une expérience très personnelle pour le retraitant. « ... Que le directeur ne se tourne et ne s'incline ni vers un parti ni vers un autre, mais qu'entre les deux il se tienne comme une ba-

remarques à ce sujet : 1° si j'atteins ce que je veux en étant à genoux, je n'essaierai pas une autre position, et si c'est prosterné, de même, etc.; 2° dans le point de méditation où je trouverai ce que je veux, je m'y reposerai, sans me soucier d'aller plus avant, jusqu'à ce que je sois satisfait » (n. 76) — en seconde semaine (n. 133), — en troisième semaine (n. 205) — en quatrième semaine (n. 227).

(18) *Ex. Annotation* 7me, n. 7.

(19) *Ex. Annotation* 11me, n. 11.

(20) « Il faut noter que pendant toute cette semaine et les suivantes je dois lire uniquement le mystère que j'aurai à contempler immédiatement sans lire alors aucun mystère que je n'aie pas à contempler aujourd'hui ou en ce moment, crainte que la considération d'un mystère trouble celle de l'autre » (*Ex.* n. 127), remarque complétée et précisée par la suivante : « ... me remettre souvent en mémoire la vie et les mystères du Christ notre Seigneur, depuis son Incarnation jusqu'au mystère que je suis en train de contempler » (n. 130).

(21) *Ex.* nn. 12, 13 et 16.

(22) « Quand le directeur voit que le retraitant marche en consolation et en grande ferveur, il doit l'avertir de ne pas faire de promesse, ni de vœu inconsidéré et précipité. Et plus il saura que le retraitant est de caractère léger, plus il devra l'avertir et le prémunir » (*Ex.* n. 14).

lance et laisse le Créateur traiter directement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (23).

« Il est très profitable, note encore saint Ignace, que le directeur, sans chercher à scruter ni à connaître les pensées propres et les péchés du retraitant, soit fidèlement informé des motions et des suggestions diverses qui lui viennent des divers esprits. De la sorte, selon qu'il est plus ou moins utile au retraitant il peut lui proposer certains exercices spirituels appropriés et adaptés aux besoins d'une âme ainsi travaillée » (24).

L'un des effets principaux de la pénitence est, au dire de saint Ignace, de chercher et d'obtenir « la solution de quelque doute où l'on se trouve » (25). Par ailleurs, c'est en modifiant son régime de pénitence, en le variant, qu'on arrive à trouver ce qu'on désire et en particulier la mesure convenable de pénitence. « Certains en effet peuvent se trouver bien d'augmenter leurs pénitences, d'autres de les diminuer; souvent aussi nous omettons de nous mortifier à cause de notre sensualité et en jugeant faussement que la nature humaine ne pourra résister sans infirmité sérieuse; quelquefois, par contre, nous en faisons trop, croyant notre corps capable de le supporter. Et comme Dieu notre Seigneur connaît notre nature infiniment mieux, il nous fait souvent sentir dans ces essais ce qui convient à chacun » (26).

Il faut citer également tous les passages des *Exercices* où saint Ignace invite le retraitant à fixer son attention sur ce qui, dans ses méditations ou contemplations, a provoqué consolation et désolation, c'est-à-dire mouvements des esprits.

« ... On répètera le premier et le second des exercices, en retenant et en m'arrêtant sur les points où j'aurai éprouvé plus de consolation ou de désolation ou de goût spirituel » (27).

« ... On reprendra le premier et le second exercice en revenant toujours sur les parties les plus importantes, où l'on aura trouvé quelque lumière, consolation ou désolation » (28).

« Il faut noter, comme on l'a déjà expliqué plus haut en partie, que nous devons réfléchir et demander selon la matière en question, savoir selon que je me trouve tenté ou consolé et selon que je désire acquérir telle ou telle vertu, selon que je veux m'attrister ou me réjouir du mystère que je contemple » (29).

(23) *Ex.* n. 15.
(24) *Ex. Annotation* 17me, n. 17.
(25) *Ex. Avis supplémentaires*, 1re remarque, n. 87.
(26) *Ex.* ibid., 3me remarque, n. 89. Cf. 4me règle sur l'usage de la nourriture (n. 213) et les textes mentionnés plus haut, dans la note 17.
(27) *Ex.* n. 62.
(28) *Ex.* n. 118.
(29) *Ex.* n. 199.

« ... On s'arrêtera plus longuement aux passages les plus importants et dans lesquels on aura senti plus vivement l'action de la grâce et le goût spirituel » (30).

Puisqu'il s'agit avant tout d'une expérience, l'on comprend sans peine le rôle des répétitions, résumés, applications des sens, pour approfondir cette expérience. « Résumé, dis-je, afin que l'intelligence, sans chercher au hasard, revienne attentivement sur le souvenir des choses qu'elle a contemplées dans les exercices précédents (31). C'est toujours le principe posé dans la 2° *annotation* qui est en cause : « ... Ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme et la satisfait, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (32).

* * *

Quelle que soit la place exacte à lui assigner dans les *Exercices*, l'*élection* en est une pièce capitale. Or l'élection suppose le discernement des esprits. Dans le préambule, saint Ignace rappelle que sur ce point particulier de l'élection se vérifie la nécessité de prendre parti dans la lutte spirituelle, de se dégager des affections désordonnées (33).

Parmi les « trois temps en chacun desquels on peut faire une saine et bonne élection », le second est proprement celui où doit jouer le discernement des esprits : « Quand on trouve beaucoup de clarté et information par l'expérience des consolations et des désolations et par l'expérience du discernement des esprits » (34).

Dans le troisième temps, le « temps calme », « quand l'âme n'est pas agitée par divers esprits et quand elle exerce ses facultés naturelles librement et tranquillement » (35), qui de soi ne met pas en jeu le discernement des esprits, saint Ignace pourtant ne l'exclut pas totalement. Dans la première manière de faire élection en ce troisième temps, le sixième point n'est-il pas, après le jeu normal

(30) *Ex.* n. 227. Cf. Seconde manière de prier, nn. 252 et 254.

(31) *Ex.* n. 64. Cf. nn. 62, 99, 118, 119, 120, 121, 129, 132, 133, 134, 148, 159, 204, 205, 208, 209, 226, 227.

(32) *Ex.* n. 2.

(33) *Ex.* n. 169. Cf. nn. 172, 173 et 174.

(34) *Ex.* n. 176. Saint Ignace définit ainsi le premier temps : «... Quand Dieu notre Seigneur meut et attire la volonté au point que, sans hésiter ni pouvoir hésiter, l'âme généreuse prend la route qui lui a été montrée ; ainsi firent saint Paul et saint Matthieu en suivant le Christ notre Seigneur » (n. 175). Ce premier temps est à rapprocher de la consolation sans cause préalable dont il sera parlé dans les règles 2me, 3me et 8me du discernement des esprits pour la seconde semaine (*Ex.* nn. 330, 331 et 336).

(35) *Ex.* n. 177.

de l'intelligence dans une âme libérée de ses affections désordonnées, le recours au discernement des esprits, c'est-à-dire une amorce de vérification du troisième temps par le second ? « Celui qui a terminé ainsi l'élection ou examen doit avec empressement se mettre en prière en présence de Dieu notre Seigneur et lui offrir le choix qu'il vient de faire, pour que Sa Divine Majesté veuille l'accepter et *confirmer,* si plus grand en est son service et sa gloire » (36).

Dans la seconde manière de faire élection dans le troisième temps, la méthode est beaucoup moins intellectuelle, beaucoup plus cordiale, plus affective que dans la première manière, donc plus apparentée à la méthode du deuxième temps fondée sur le discernement des esprits. Il faut noter le mot « sentir » employé dans la seconde règle : « ... en sorte que celui qui fait élection *sente* d'abord que l'amour plus ou moins grand qu'il a pour l'objet de son choix est uniquement pour son Créateur et Seigneur » (37). Dans les 2e, 3e et 4e règles, saint Ignace invite le retraitant, pour y voir clair, à prendre une attitude « subjective », « personnelle », « réelle », « expérimentale » en face d'un tiers ou de lui-même à l'heure de la mort et du jugement (38). Enfin la conclusion de cette méthode est exactement la même que celle de la méthode précédente : amorce de vérification de ce troisième temps par le second (39).

S'il s'agit, non d'une élection proprement dite, mais de « l'amendement et de la réforme de sa propre vie et condition », les consignes sont les mêmes que pour l'élection (40).

*
* *

La conclusion s'impose : l'on ne saurait exagéror l'importance du discernement des esprits dans les *Exercices* et dans la pensée de saint Ignace. Le discernement des esprits, pour saint Ignace comme pour tous les maîtres de la vie spirituelle, est l'essentiel, puisqu'il est la vie spirituelle même. « Trouver Dieu en tout » — une formule éminemment ignatienne — qu'est ce d'autre que ce dialogue perpétuel de l'âme avec Dieu pour reconnaître, afin d'accomplir, à travers les mouvements divers qui l'agitent et les péripéties de sa vie, la volonté du Seigneur.

III. — Les deux séries de règles

La première série a pour titre : « Règles pour connaître et discerner en quelque manière les différents mouvements qui se produi-

(36) *Ex.* n. 183.
(37) *Ex.* n. 184. Cf. 1re et 5me règles pour *la distribution des aumônes* (*Ex.* nn. 338 et 342).
(38) *Ex.* nn. 185, 186, 187.
(39) *Ex.* n. 188.
(40) *Ex.* n. 189.

sent dans l'âme, les bons afin d'y correspondre, les mauvais afin de les repousser. Elles sont plus propres pour la première semaine » (41). La seconde série : « Règles pour le même effet avec un plus grand discernement des esprits; elles conviennent davantage pour la seconde semaine » (42).

La comparaison des deux titres suffit à montrer que, pour saint Ignace, entre ces deux séries il y a la différence qui existe entre une connaissance approximative et une connaissance plus précise, entre une connaissance plus superficielle — « en quelque manière », dit saint Ignace, — et une connaissance plus approfondie (43).

De plus, le rattachement des unes à la première semaine et des autres à la seconde nous oblige à nous rappeler ce que saint Ignace dit dans les *Annotations*. « Quand le retraitant fait les exercices de la Première Semaine, s'il est peu versé dans les choses spirituelles et s'il est tenté d'une façon grossière et flagrante (par exemple si le (démon) lui montre les empêchements à avancer davantage dans le service de Dieu notre Seigneur, tels que les souffrances, la honte et la crainte inspirées par l'honneur mondain, etc.), le directeur ne doit pas lui donner les Règles sur les différents esprits pour la Seconde Semaine. Car autant celles de la Première Semaine lui seront utiles, autant celles de la Seconde lui seront nuisibles : le sujet en est trop délicat et trop élevé pour qu'il puisse comprendre » (44). « Quand le directeur s'aperçoit que le retraitant est assailli et tenté sous apparence de bien, c'est le moment de l'entretenir des Règles de la Seconde Semaine. Car communément lorsqu'on marche dans la voie illuminative, qui répond à la Seconde Semaine des *Exercices*, l'ennemi de la nature humaine tente davantage sous couleur de bien, ce qui est plus rare dans la voie purgative qui répond aux exercices de la Première Semaine » (45).

De cette double consigne donnée au directeur, on peut conclure que la connaissance des esprits telle que l'assurent les règles de la

(41) *Ex.* n. 313.
(42) *Ex.* n. 328.
(43) Peut-être cette différence est-elle aussi marquée par l'opposition de « sentir y cognoscer », « ad sentiendum et cognoscendum », — qu'on pourrait traduire : « percevoir et connaître », employé dans le titre des premières règles, et le « con mayor discreción de espíritus », « cum maiori discretione spirituum », de celui des secondes. Sur l'emploi du mot « sentir » chez saint Ignace, cf. H. Pinard de la Boullaye, *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, T. I, *Les Exercices*, Beauchesne, 7me édit., 1950, p. 115, note 2.
(44) *Ex. Annotation* 9me, n. 9.
(45) *Ex. Annotation* 10me, n. 10.

première semaine est encore relativement grossière, tandis que le discernement que permettent celles de seconde semaine est plus délicat et plus fin. Il faudra nous en souvenir quand nous interpréterons les règles en détail, spécialement celles de première semaine, pour ne pas accorder, par exemple, à la consolation dont il est question à la règle 3e une trop haute valeur spirituelle (46).

Si nous voulons nous rendre compte de l'état d'âme qui correspond aux règles de la première semaine, il faut nous rappeler les conseils que donne saint Ignace dans l'*annotation* 8e. On adaptera ces *Exercices* à ceux qui désirent les entreprendre, en tenant compte de leurs dispositions, c'est-à-dire de l'âge, de la culture ou des capacités. Par exemple, à un homme sans instruction ou médiocrement doué, on ne proposera pas ce qui serait difficile ou de nul profit. De même, on donnera à chacun, eu égard aux dispositions qu'il apporte, ce qui peut davantage lui être utile ou profitable. Ainsi à qui désire simplement s'instruire et satisfaire son âme dans une certaine mesure, on pourra proposer l'*Examen particulier*, puis l'*Examen général*, avec une méthode pour méditer le matin pendant une demi-heure sur les commandements, les péchés capitaux, etc. On lui recommandera également la confession hebdomadaire de ses péchés, et, si possible, la communion tous les quinze jours; ou mieux, si l'âme y a de l'attrait, tous les huit jours. Ce programme est plus approprié aux simples et aux illettrés. On leur expliquera chacun des commandements de Dieu, les péchés capitaux, les commandements de l'Eglise, les cinq sens, les œuvres de miséricorde. De même si le directeur voit qne le retraitant est un sujet médiocrement doué et de petite capacité naturelle et qu'il n'est pas apte à tirer grand profit, on lui procurera de préférence quelques exercices faciles, jusqu'à ce qu'il fasse sa confession; ensuite on lui expliquera quelques sujets d'examen de conscience et une pratique de la confession plus fréquente qu'auparavant pour qu'il se maintienne au point où il sera arrivé. Il ne faudra pas l'engager dans les questions d'élection, ni dans aucun des autres exercices qui suivent la Première Semaine, surtout s'il y avait d'autres retraitants capables de plus grands progrès, lorsque le temps manque pour tout faire » (47).

Qu'il s'agisse des dispositions ou des capacités, saint Ignace ne veut pas qu'on dépasse les exercices de première semaine pour ceux qui sont médiocres, c'est-à-dire ceux qui — du moins pour le moment — ne sont pas capables du vrai progrès spirituel. qui consiste à découvrir l'esprit de Jésus-Christ tel que les grandes médita-

(46) *Ex.* n. 316.
(47) *Ex. Annotation* 18me, n. 18.

tions du *Règne*, des *Deux étendards*, des *Trois classes*, des *Trois modes d'humilité* nous invitent et nous aident à le reconnaître et à l'accepter à travers les contemplations évangéliques de seconde semaine, et qui n'est autre que celui du mystère de la Croix.

En gros, l'on pourrait dire que le danger qui menace les âmes encore médiocres, ce sont les lâchetés, tandis que celui qui menace les âmes généreuses, ce sont les illusions. Sans doute les règles de première semaine ont-elles aussi pour but de dépister des illusions, mais des illusions qui s'apparentent encore beaucoup à des lâchetés. « ... S'il est tenté d'une façon grossière et flagrante » (48) : flagrante pour qui est versé dans les choses spirituelles, mais pas encore pour lui, qui ne l'est pas. Les règles de seconde semaine dépistent les illusions proprement dites : « Quand le directeur s'aperçoit que le retraitant est assailli et tenté sous apparence de bien.. » (49). Dans le premier cas, le retraitant est en train de s'arracher à la médiocrité, c'est-à-dire à l'affection qu'il a à ses péchés ou à son péché. « Dès la Première Semaine... il arrive que les uns soient plus lents que d'autres à trouver ce qu'ils poursuivent, à savoir contrition, douleur et larmes pour leurs péchés ; tandis que certains vont plus vite ou sont plus travaillés et éprouvés par différents esprits » (50). De cette remarque saint Ignace tire la conclusion qu'il faut « tantôt raccourcir et tantôt prolonger la semaine » ; mais si le directeur n'a pas l'espoir de pouvoir obtenir ce fruit en un temps relativement court, puisqu'il s'agit de faire l'ensemble des *Exercices* en trente jours environ (51), l'on se trouve dans le cas des retraitants auxquels s'applique l'*annotation* 18e : il ne faudra leur donner que les exercices de la première semaine (52) ; plus tard, après quelques mois ou même plus, quand ce premier résultat aura été stabilisé dans leur vie, on pourra songer, s'ils en sont alors capables, à leur faire faire intégralement les *Exercices*. Dans le second cas, le retraitant est, en principe et pour l'orientation générale consciente de sa vie, arraché à la médiocrité — il veut vraiment faire la volonté de Dieu — et solidement établi dans la générosité. Le problème pour lui est de découvrir la vraie générosité, qu'il apprendra en se met-

(48) *Ex. Annotation* 9me, n. 9. Voir un exemple de « tentation grossière et flagrante » dans l'autobiographie d'Ignace : E. THIBAUT, *Le récit du Pèlerin*, n. 20.

(49) *Ex. Annotation* 10me, n. 10.

(50) *Ex. Annotation* 4me, n. 4.

(51) *Ex. Annotation* 4me in fine, n. 4.

(52) Et encore de façon adaptée à leur état, car on ne donne pas les exercices de première semaine de façon identique à qui ne doit pas aller plus loin et à qui doit les dépasser.

tant, avec attention et persévérance, durant la seconde semaine, à l'école de Jésus-Christ.

« Suivant la nécessité qu'il sentira chez le retraitant, le directeur pourra aussi, touchant les désolations, les ruses de l'ennemi et les consolations, lui expliquer les Règles de la Première et de la Seconde Semaine pour discerner les différents Esprits » (53). Il est donc évident qu'à un retraitant capable de faire intégralement les *Exercices* il faudra donner les règles de seconde semaine dès la première semaine, « si » l'ennemi de la nature humaine (le) tente sous couleur de bien, bien que ce soit plus rare dans la voie purgative » (54); de même qu'il ne faudra pas hésiter à rappeler les règles de première semaine en seconde semaine, si le retraitant était de nouveau tenté — passagèrement — « d'une façon grossière et flagrante » (55).

Si l'on reconnaît dans l'activité psychologique de l'homme une triple composante : la sensibilité, la raison, la conscience, — correspondant à la structure trinitaire de l'homme chez les Pères de l'Eglise : σῶμα, νοῦς, πνεῦμα, (56) — l'on pourrait dire, puisqu'il s'agit fi-

(53) *Ex. Annotation* 8me, n. 8.
(54) *Ex. Annotation* 10me in fine, n. 10.
(55) *Ex. Annotation* 9me, n. 9.
(56) La sensibilité et la raison, c'est la « chair » ; la conscience, c'est l' « esprit » ; ou, avec plus de rigueur, sensibilité et raison quand elles prétendent se suffire, et elles le prétendent toujours en cette vie mortelle, c'est la « chair », l'égoïsme du σῶμα ou l'égoïsme du νοῦς ; la conscience qui n'a de suffisance qu'en l'amour qui fait entendre son appel et suscite la réponse, c'est l' « esprit », le πνεῦμα.

La sensibilité dit l'attrait, la raison dit l'intérêt, la conscience dit le devoir. On retrouve ainsi — dans une autre tonalité — le thème classique de l'agréable, de l'utile et de l'honnête.

La sensibilité est une spontanéité aveugle. La raison est une recherche clairvoyante. L'une est facilement imprudente, l'autre donne plus de sécurité. La conscience fait la synthèse de leurs qualités respectives, en éliminant leurs défauts : elle est spontanéité clairvoyante, elle est rapide et sûre. Si bien que l'effort qui, en nous apprenant à écouter notre conscience, nous fait dépasser sensibilité et raison, aboutit, non à les renier, mais à les sauver en les accordant.

La conscience, c'est aussi le cœur au sens de Pascal. Le premier nom souligne la parenté avec la raison : la conscience a besoin de la raison et de ses patientes démarches ; le second souligne la parenté avec la sensibilité : le cœur a besoin de la sensibilité et de ses humaines intuitions. Mais conscience et cœur ne font qu'un ; malgré la grammaire, conscience, c'est le nom masculin du cœur, et cœur, c'est le nom féminin de la conscience. L'un et l'autre disent le devoir, qui est d'aimer. Cœur et conscience désignent ce centre de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu qui est amour ; cœur et conscience, inséparables

nalement d'écouter la conscience, d'écouter l'Esprit, qui parle par la conscience, que les règles de première semaine constituent une discipline critique de la sensibilité et celles de la seconde semaine, une discipline critique de la raison. Tant qu'on n'a pas rejoint le plan de la conscience, tant qu'on n'écoute pas l'Esprit même, tant qu'on n'est pas établi au plan supérieur (ou le plus profond) de l'homme, où l'exigence humaine la plus haute et l'exigence divine ne font qu'un, l'on est plus ou moins dans l'illusion. L'illusion consiste à s'en tenir aux requêtes, même les plus généreuses apparemment, de la sensibilité ou de la raison dans un domaine où sensibilité et raison ne peuvent être que servantes et jamais maîtresses de vérité.

Sous une autre forme, puisque chez la femme domine la sensibilité et chez l'homme la raison, les règles de première semaine constituent une discipline critique de la féminité en chacun de nous et celles de seconde semaine une discipline critique de la virilité ou, plus exactement de la masculinité (57). Ce serait une manière — non pas littérale, mais spirituelle — d'entendre le mot de saint Paul : « Dans le Christ Jésus — pour qui est docile à la conscience, à l'Esprit, — « il n'y a plus ni homme (masculus), ni femme (fémina) » — il n'y a plus que l'homme pleinement homme (homo), le chrétien (58).

puisqu'identiques, sont en chacun de nous le témoin de notre vocation divine.

La foi, qui consiste à croire à l'amour dont nous sommes aimés et dont nous sommes capables d'aimer, et la docilité à la conscience coïncident pratiquement. Nous sommes tous plus ou moins victimes d'une laïcisation de la conscience, qui remonte à plusieurs siècles, et par la disjonction que nous avons établie entre la foi et la conscience nous sommes amenés à méconnaître la valeur essentiellement religieuse de la conscience, voix de Dieu, image de Dieu en l'homme, et, du même coup, à priver la foi de son contenu psychologique profond. L'amour est en nous mais pas de nous ; il est réponse à l'appel de Dieu, il est don qu'il faut accueillir ; c'est ce que souligne le devoir. Mais le devoir est toujours d'aimer, puisqu'en chaque devoir Dieu nous invite à lui ressembler : « Sois mon fils, ressemble-moi, aime comme j'aime ».

(57) Schématiquement, la femme peut être définie par la dominance de la sensibilité sur la raison, l'homme par celle de la raison sur la sensibilité. La féminité en chacun de nous sera donc la tendance à prédominer de la sensibilité et la masculinité celle de la raison. L'harmonie ne se réalise que lorsque sensibilité et raison renoncent à prédominer et trouvent leur accord, leur équilibre et leur épanouissement dans la soumission à la conscience, qui est leur paix. Alors que féminité et masculinité, désignant une prédominance de la sensibilité ou de la raison, impliquent toujours un certain défaut ou déficit l'une de la raison, l'autre de la sensibilité, la virilité suppose leur harmonie et leur plein développement.

(58) *Galates*, 3, 28.

Dans cette perspective, l'on ne saurait jamais se tromper — ni subjectivement, ni objectivement, — en écoutant sa conscience, et il ne faudrait jamais parler de conscience faussée, puisque chaque fois qu'en fait l'on se trompe, qu'on cède à l'illusion, c'est qu'on prend une autre voix, celle de la sensibilité ou de la raison, pour la voix de la conscience et qu'on écoute en réalité, non pas sa conscience, mais sa sensibilité ou sa raison (59). La formation de la conscience est, au vrai, un apprentissage du discernement des esprits. Les règles de saint Ignace sont donc valables, même pour un homme qui se croit incroyant, dès qu'il admet une instance supérieure non seulement à la sensibilité, mais encore à la raison.

IV. — Les Règles de première semaine

Les quatorze règles de première semaine peuvent s'ordonner ainsi :

1. Caractéristiques générales de l'action du mauvais et du bon esprit : règles 1re et 2e.
2. Consolation et désolation.
   - *a*) Nature : règles 3e et 4e.
   - *b*) Conduite à tenir :
     - règles 5e, 6e, 7e et 8e (qui concernent la désolation).
     - règle 10e (qui concerne la consolation).
     - règle 11e (qui concerne la consolation et la désolation).
   - *c*) Causes de la désolation : règle 9e.
3. Tactique du mauvais esprit et attitude à lui opposer : règles 12e, 13e et 14e.

La place tenue dans ces règles par la désolation et par la tactique du mauvais esprit répond bien à ce que nous disions plus haut du caractère général de ces règles de première semaine (60).

(59) Nous ne prétendons pas condamner absolument l'expression « conscience faussée ». Mais, remarquons-le, on l'emploie pour signifier le fait qu'un homme prend pour la voix de sa conscience d'autres voix qui parlent en lui : sentiments, passions, préjugés, habitudes, qu'il tient de sa sensibilité, de sa raison, de son tempérament, de son caractère, de sa formation, de ses expériences, de son milieu. La conscience, en rigueur de termes, ne peut être faussée ; car, si elle pouvait l'être, il n'y aurait plus d'espoir que l'homme se redresse et il ne serait même plus pécheur, puisqu'il n'y aurait plus en lui de témoin de son péché. C'est l'homme qui, faute d'écouter et d'entendre sa conscience, est faussé, non sa conscience elle-même.

(60) Cf. supra pp. 356-360.

I. — *Caractéristiques générales de l'action du mauvais et du bon esprit*

La vie spirituelle d'une âme se définit par son attitude habituelle. Un acte déterminé, — bon ou mauvais, — même s'il est très libre, ne s'explique pas entièrement, ni même principalement, par lui-même, c'est-à-dire par le choix du libre arbitre. Il a un contexte dont il dépend, où il s'insère, qui en rend compte pour une très large part, qui le colore. Une décision, si imprévue qu'elle soit, si révolutionnaire qu'elle paraisse, était préparée, amorcée, depuis longtemps peut-être. Si la discontinuité d'un acte par rapport aux actes antérieurs frappe davantage le regard superficiel, à l'homme vraiment spirituel, qui ne méconnaît pourtant pas la discontinuité, c'est la continuité qui apparaît davantage. Le sens de cette continuité est important, non seulement pour comprendre l'enracinement du présent dans le passé, mais aussi pour faire fructifier l'avenir à partir du présent.

L'attitude habituelle d'une âme se définit par la prédominance de l'amour sur l'égoïsme ou par celle de l'égoïsme sur l'amour. Tout ce qui favorise la prédominance actuelle, tout ce qui va dans le sens de l'orientation actuelle, ne provoque pas de réaction violente, puisque c'est le mouvement déjà le plus fort qui se poursuit, s'approfondit, s'épanouit. Au contraire, ce qui résiste à la prédominance actuelle, ce qui s'oppose à l'orientation actuelle, provoque des remous, de l'agitation, fait choc.

Dans le premier cas, l'action qui se produit est facile; dans le second, elle est difficile. Pour interpréter les mouvements qui naissent dans une âme, il faut donc de toute nécessité prendre conscience d'abord de l'attitude habituelle, de la prédominance actuelle en elle de l'amour ou de l'égoïsme, de son orientation. Par eux-mêmes, les mouvements dont cette âme est agitée, sont ambigus, équivoques. Leur origine — bonne ou mauvaise — ne peut être reconnue qu'en les confrontant avec leur contexte. Il faut d'abord savoir si cette âme est « charnelle » — la chair l'emporte sur l'esprit — ou « spirituelle » — l'esprit l'emporte sur la chair, — en recul ou en progrès, puisque l'amour est progrès et l'égoïsme recul. Dans cette perspective de psychologie spirituelle, les indications que donne saint Ignace dans les deux premières règles se comprennent aisément.

« Pour ceux qui vont de péché mortel en péché mortel, l'ennemi a coutume communément de leur proposer des plaisirs apparents leur faisant imaginer des jouissances et des voluptés sensuelles, pour les maintenir et les faire croître davantage dans leurs vices et

péchés. Le bon esprit, lui, agit sur eux à l'opposé : il les aiguillonne par la *syndérèse* de la raison » (61).

« Pour ceux qui travaillent avec ardeur à se purifier de leurs péchés et qui vont de bien en mieux dans le service de Dieu notre Seigneur, les choses se passent à l'inverse de ce qui a été noté dans la première règle. Alors le propre du mauvais esprit est de mordre l'âme, l'attrister, et de dresser les obstacles, la jetant ainsi dans le trouble par de faux raisonnements pour l'empêcher d'avancer. Le propre du bon esprit est de lui donner courage et forces, consolations, larmes, inspirations et paix, rendant tout facile et écartant tous les obstacles, afin que l'âme progresse dans le bien faire » (62).

L'on pourrait théoriquement se demander s'il n'y a pas des cas où l'âme est stationnaire. Mais si l'on réfléchit que l'amour est force constante de progrès, tout état stationnaire apparaît ce qu'il est en réalité : un recul, parce qu'il est un refus de progrès ; l'égoïsme est essentiellement une inertie, un refus d'avancer ; c'est même sans doute la médiocrité qui révèle le mieux la nature intime de l'égoïsme. Saint Ignace dit, il est vrai, dans la première règle : « Pour ceux qui vont de péché mortel en péché mortel... » ; mais il faut nous rappeler que nous avons ici affaire à des âmes de première semaine, à demi-généreuses, du moins se faisant illusion sur la vraie générosité, qui ne sont donc pas encore capables de comprenprendre la vraie nature de la médiocrité ; elles la comprendront quand elles passeront à l'attitude de seconde semaine, c'est-à-dire à la pleine et lucide générosité.

« Le bon esprit.,. aiguillonne et mord les consciences par la syndérèse de la raison ». Par cette dernière expression saint Ignace nous prouve qu'il se souvient de sa formation scolastique ; il s'agit en tout cas de ce que nous appelions plus haut — par opposition à la sensibilité et à la raison — la conscience ; il s'agit de la voix la plus profonde de l'âme humaine. L'on voit donc que, ici du moins, saint Ignace n'emploie pas le mot « raison » au même sens que nous (63) ; il n'y a rien là qui doive nous étonner ; l'on connaît les multiples sens, divers et parfois même opposés, du mot « ratio » et du mot « raison » chez les philosophes et les théologiens.

2. — *Consolation et désolation*

Les règles suivantes sur la consolation et la désolation supposent, pour être correctement interprétées, que nous avons affaire à

(61) *Ex.* n. 314.
(62) *Ex.* n. 315.
(63) Il en va de même dans le second point de la 2me partie de la

des âmes progressantes, celles dont il est question dans la 2e règle. Saint Ignace ne fait que reprendre avec quelque détail les indications qu'il donnait dans cette 2e règle sur l'action opposée du bon et du mauvais esprit.

« Le propre du bon esprit, disait-il, est de lui donner courage et forces, consolations, larmes, inspirations et paix, rendant tout facile et écartant tous les obstacles, afin que l'âme progresse dans le bien faire » (64). Il définit maintenant avec plus de précision ce qu'est la consolation spirituelle.

« J'appelle consolation quand dans l'âme est excité quelque mouvement intérieur qui fait que l'âme commence à brûler de l'amour de son Créateur et Seigneur ; et par suite, quand l'âme ne peut plus aimer aucune créature sur la face de la terre en elle-même, mais dans le Créateur de toutes (choses). De même, quand elle verse des larmes qui meuvent à l'amour de son Seigneur, que ce soit par douleur de ses péchés, ou pour la Passion du Christ notre Seigneur, ou de toutes autres choses directement ordonnées à son service et louange. Enfin, j'appelle consolation toute augmentation d'espérance, de foi et de charité, toute joie intérieure qui appelle et qui attire aux choses célestes et au propre salut de son âme, donnant à l'âme le repos et la pacifiant dans son Créateur et Seigneur » (65).

La consolation décrite ici est une consolation authentique, certes mais c'est une consolation encore assez grossière, c'est la consolation des débutants. Elle est authentique, parce qu'elle tend à favoriser le progrès de l'âme qui progresse ; elle est assez grossière, parce qu'elle se manifeste surtout sur le plan sensible. A première vue, les expressions de saint Ignace peuvent faire illusion. « Quand l'âme ne peut plus aimer aucune créature sur la face de la terre en elle-même, mais dans le Créateur de toutes choses... Enfin j'appelle consolation toute augmentation d'espérance, de foi et de charité », etc.., Tout cela n'indique-t-il pas une consolation déjà très parfaite, très spirituelle ? Il ne le semble pas. Saint Ignace décrit ce que ressent l'âme consolée ; sa description est, non pas « objective », « scientifique », « abstraite », mais « subjective », « psychologique », « concrète ».

Rappelons-nous d'abord que nous sommes en première semaine. « Quand le retraitant fait les exercices de la Première Semaine, s'il est peu versé dans les choses spirituelles et s'il est tenté d'une façon grossière et flagrante (par exemple si le (démon) lui montre les em-

méditation du *Règne* : « Considérer que tous ceux dui ont jngement et *raison* s'offriront tout entiers à la tâche. » (*Ex.* n. 96).

(64) *Ex.* n. 315.

(65) *Ex.* n. 316.

pêchements à avancer davantage dans le service de Dieu notre Seigneur, tels que les souffrances, la honte et la crainte inspirées par l'honneur mondain, etc.), le directeur ne doit pas lui donner les Règles sur les différents esprits pour la Seconde Semaine. Car, autant celles de la Première Semaine lui seront utiles, autant celles de la Seconde lui seront nuisibles : le sujet en est trop délicat et trop élevé pour qu'il puisse comprendre » (66). L'état supposé du retraitant est exactement la désolation spirituelle telle qu'elle était sommairement décrite dans la règle 2e (67), telle qu'elle l'est de façon plus détaillée et précise dans la règle 4e : « J'appelle désolation tout le contraire de la règle troisième : ténèbres de l'âme, trouble, inclination aux choses basses et terrestres, inquiétude en face des diverses agitations et tentations, qui portent à la défiance, sans espérance, sans amour ; l'âme se trouvant toute paresseuse, tiède, triste, comme séparée de son Créateur et Seigneur. Comme la consolation est le contraire de la désolation, ainsi les pensées qui naissent de la consolation sont contraires aux pensées qui naissent de la désolation » (68). Cette désolation étant tout le contraire de la consolation décrite dans la règle 3e, il est aisé de conclure sur quel plan se situe la consolation (69).

Dans la règle 5e, saint Ignace dira : « ... Comme dans la consolation c'est *plus* le bon esprit qui nous guide et nous conseille, ainsi dans la désolation c'est le mauvais... » (70). La consolation n'est donc pas pure. Si elle est bonne, qu'elle peut et doit être attribuée au bon esprit, c'est qu'elle tend au bien et au progrès, à l'inverse de la désolation : « Comme la consolation est le contraire de la désolation, ainsi les pensées qui naissent de la consolation sont contraires aux pensées qui naissent de la désolation ». Saint Ignace est pragmatiste, il voit l'effet normal de la consolation, qui est bon, et l'effet normal de la désolation, qui est mauvais. Mais comme la consolation n'est pas pure, qu'elle est mêlée, il sait très bien le danger qu'elle présente, l'utilisation qu'en fera le mauvais esprit. Aussi — nous allons le voir dans l'attitude que préconisent les règles suivantes, — finit-il par insister sur les avantages qu'offre la désolation et par se montrer réservé vis-à-vis de la consolation.

(66) *Ex. Annotation* 9me, n. 9.
(67) *Ex.* n. 315.
(68) *Ex.* n. 317.
(69) Voir lettre du 18 juin 1536 à Thérèse Rejadell dans Saint Ignace de Loyola, *Lettres spirituelles* choisies et traduites par le P. Paul Dudon, Spes, 1933 ; pp. 44-45. On peut noter que pour saint Ignace « désolation » et « tentation » sont pratiquement équivalentes ; les deux mots sont souvent rapprochés (*Ex.* nn. 7, 13, 199, 317, 320 ; cf. nn. 8, 9, 10, 325).
(70) *Ex.* n. 318.

Enfin, dans la règle 9e, il ne craint pas d'appeler « salaire » les consolations et les grâces intenses (71), ce qui suppose que l'âme qui en a besoin n'est pas encore très désintéressée dans son service de Dieu.

Tout ceci ne doit pas nous faire mépriser la consolation. Les premiers progrès spirituels se font normalement au niveau de la sensibilité. Avant d'être adulte, il faut avoir été enfant; or la vie de l'enfant est caractérisée par une prédominance de la sensibilité. C'est à ce premier niveau que se fait d'abord l'apprentissage de la vie, c'est-à dire de la lutte spirituelle. Il faut accepter sans dépit comme sans illusion ces humbles commencements.

Mais nous comprenons mieux les très sages directives que donne saint Ignace sur l'utilisation de la consolation et de la désolation. Il s'agit de découvrir, par delà consolation et désolation, en dépassant, sans la renier, la sensibilité, la foi pure, faite d'humble patience et de confiance intrépide.

« Celui qui est dans la désolation doit s'efforcer de demeurer dans la patience qui tient tête aux assauts qui le poursuivent. Qu'il pense qu'il sera bientôt consolé et qu'il emploie contre cette désolation les moyens marqués dans la règle sixième » (72).

« Celui qui est en consolation doit penser comment il fera en désolation qui viendra plus tard et acquérir de nouvelles provisions de forces pour alors » (73).

« Celui qui est consolé doit s'efforcer de s'humilier et de s'abaisser le plus possible, en se rappelant combien peu il valait au moment de la désolation, privé de cette grâce ou consolation. Au contraire, celui qui est en désolation doit se dire qu'il peut beaucoup avec la grâce, qui lui suffit pour résister à tous ses ennemis, avec les forces qu'il puise en son Créateur et Seigneur » (74).

Consolation et désolation sont comme les deux pieds qui nous permettent d'avancer sur la route de la foi. Il faut — comme on le fait dans la marche, — prendre alternativement son point d'appui sur la

(71) *Ex.* n. 322. Les expressions employées dans la règle 7me : « grande ferveur », « amour senti », « grâce intense » (n. 320), dans la règle 9me : « vive dévotion », « amour intense », « larmes » (n. 322), confirment le caractère « sensible » de cette consolation de première semaine. Cf. *Annotation* 14me (n. 14). « Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (*1 Corinthiens*, 13, 3) : ce mot de saint Paul nous aide à comprendre ce que peut être cette consolation.

(72) Règle 8me, *Ex.* n. 321.

(73) Règle 10me, *Ex.* 323.

(74) Règle 11me, *Ex.* n. 324.

consolation et sur la désolation ; ni l'une ni l'autre n'importe vraiment ; elles alternent au gré de Dieu qui sait ce dont nous avons besoin et qui règle en nous le mouvement des esprits. Ce qui importe, c'est d'avancer, de marcher ; on ne marche, on n'avance que par la foi. Il faut croire à l'amour dont nous sommes aimés. C'est ce que saint Ignace précise à propos de la désolation, qui, pour des âmes de première semaine, constitue si facilement une tentation de découragement et de défiance. « Celui qui est dans la désolation doit considérer comment le Seigneur l'a abandonné en épreuve à ses forces naturelles pour qu'il résiste aux diverses agitations et tentations de l'ennemi. Car il peut avec le secours divin qui lui reste toujours, même s'il ne le veut pas clairement, car le Seigneur lui a enlevé sa grande ferveur, son amour senti et sa grâce intense, lui laissant cependant la grâce suffisante pour le salut éternel » (75),

Le directeur doit par son attitude révéler cet amour très ferme et très patient, très exigeant et très bon du Seigneur. « Si le directeur voit que le retraitant est triste et tenté, qu'il ne se montre avec lui dur ni sévère, mais aimable et bon ; qu'il lui donne courage et forces pour l'avenir ; qu'il lui découvre les ruses de l'ennemi de la nature humaine et le fasse se préparer et disposer à la consolation qui viendra » (76).

La désolation est, en réalité, une invitation à la virilité. Dieu, qui est Père, ne veut pas nous traiter toujours comme des enfants, mais comme des aînés ; il ne nous convie pas à la facilité, mais au travail et au progrès dans la lutte ; l'intimité avec lui dont il veut nous révéler la joie, n'est pas l'intimité de deux êtres qui jouissent l'un de l'autre, mais l'intimité d'une foi mutuelle totale, d'une confiance réciproque sans réserve ni calcul, dans la réalisation d'une œuvre commune.

Dans la règle 9e, saint Ignace fait une critique positive de la désolation dont il indique trois causes principales :

a) Elle vient de notre tiédeur, de notre paresse, de notre négligence d'abord. « Il y a trois causes principales qui font que nous sommes désolés. La première c'est que nous sommes tièdes, paresseux ou négligents dans nos exercices spirituels et ces fautes éloignent de nous la consolation » (77). La désolation devient ainsi l'avertissement providentiel qui nous oblige à nous examiner loyalement et à nous ressaisir. C'est Dieu qui nous rappelle que nous sommes capables de faire mieux, en utilisant — puisque nous sommes encore

(75) Règle 7me, *Ex.* n. 320.
(76) *Ex. Annotation* 7me, n. 7.
(77) *Ex.* n. 322. Cf. *Annotation* 12me, n. 12.

des enfants, — le goût que nous avons de la consolation. La désolation a le rôle d'une sanction pédagogique.

b) Elle est une épreuve qui doit nous aider à prendre conscience du progrès de l'amour désintéressé en nous. « La seconde est pour éprouver ce que nous sommes et voir jusqu'où nous sommes capables de nous avancer dans son service et louange sans recevoir un tel salaire des consolations et des grâces intenses » (78). La désolation, stimulant pédagogique, devient ainsi un témoignage de l'estime que Dieu a de nous et de la confiance qu'il nous fait.

c) Elle nous établit dans l'humilité, qui seule permet d'accueillir le don de Dieu en sa plénitude et de croire parfaitement à l'amour de notre Dieu. « La troisième, c'est pour nous donner la connaisance certaine et l'intime conviction qu'il n'est aucunement en notre pouvoir d'acquérir ou de conserver une vive dévotion, un amour intense, les larmes, ni aucune consolation spirituelle, mais que tout est don gracieux de Dieu notre Seigneur ; et pour que nous n'allions pas nicher sur le domaine d'autrui, en élevant notre esprit en quelque superbe ou vaine gloire, attribuant à nous-mêmes la dévotion ou les autres effets de consolation spirituelle » (79).

Si la désolation reste un mal et s'il ne faut pas cesser de l'attribuer au mauvais esprit, puisqu'elle est liée au péché qui est en nous, à l'égoïsme dont nous commençons à nous dégager, elle apparaît pourtant de plus en plus, — pourvu que nous ne la regardions pas en elle-même, isolée de son contexte, — comme fructifiant en grâces abondantes, grâces de virilité et de foi, à cause de la toute-puissance de l'amour de notre Père des Cieux, qui seul est capable de tirer le bien du mal.

Mais, parce qu'elle est un mal et que Dieu ne nous sauve pas sans nous, Dieu ne pourra la faire fructifier en bien, si nous restons passifs. D'où les deux règles pratiques que donne saint Ignace :

« En temps de désolation, il ne faut jamais apporter de changement, mais persévérer fermement et avec constance dans les propos et déterminations où l'on était le jour qui précédait cette désolation ou dans la détermination où l'on se trouvait dans la consolation précédente. Car, comme dans la consolation c'est plus le bon esprit qui

(78) *Ibid.*

(79) *Ibid.* « Le parallélisme appellerait plutôt pour que nous n'allions pas nicher dans le nid d'autrui. Mais ici « autrui » est Dieu même. Pour ce motif, semble-t-il, S. IGNACE écrit de façon plus respectueuse « fixer notre nid en chose étrangère », *en cosa ajena* — non « en demeure étrangère », *en casa*, comme semble avoir lu le R. P. ROOTHAAN » (H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Saint Ignace de Loyola directeur d'âmes*, Aubier, p. 142, note 2).

nous guide et nous conseille, ainsi dans la désolation, c'est le mauvais par les conseils de qui nous ne pouvons trouver la route pour prendre nos décisions » (80).

« Si dans la désolation nous ne devons pas changer les résolutions antérieures, il est très utile de nous changer nous-mêmes vigoureusement pour faire front à la désolation elle-même. Par exemple, on insistera davantage sur la prière et la méditation, on s'examinera sérieusement et on donnera plus de place à la pénitence, dans une mesure convenable » (81).

De cette dernière règle il faut rapprocher deux *annotations :*

« Le directeur doit presser le retraitant de donner une heure pleine à chacun des exercices ou contemplations de tous les jours. Ainsi fera-t-il que son âme sera toujours contente en pensant qu'elle a persévéré dans sa prière une heure entière et de préférence un peu plus. Car l'ennemi cherche ordinairement à faire écourter l'heure de la contemplation, de la méditation ou de la prière » (82).

« Il faut encore remarquer que si, au temps de la consolation, il est facile et léger de demeurer une heure entière en contemplation, au temps de la désolation, il est très pénible d'aller jusqu'au bout. Donc pour lutter contre la désolation et vaincre les tentations, le retraitant doit toujours prolonger quelque peu l'heure entière, en sorte que non seulement il s'habitue à tenir tête à l'ennemi, mais à le terrasser (83).

Du jeu alterné de la consolation et de la désolation — dans lequel on risque si facilement de se laisser enfermer et qui donne alors à la vie de tant d'âmes un caractère si puéril et par trop féminin, — saint Ignace nous révèle le sens providentiel : un moyen d'accéder, dans l'optimisme et la confiance, à la virilité de la foi. Il prépare ainsi efficacement l'âme de première semaine à passer en seconde semaine. Il l'aide à résoudre cette crise d'adolescence spirituelle dans laquelle elle est engagée et dont saint Paul témoigne qu'elle fut sienne : « Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je sentais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; quand je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui est de l'enfant » (84).

3. — *Tactique du mauvais esprit et attitude à lui opposer*

« Qu'il (le directeur) lui (au retraitant) découvre les ruses de l'ennemi de la nature humaine » (85). Conformément à cette consi-

(80) Règle 5me, *Ex.* n. 318 Cf. *Annotation* 14me, n. 14.
(81) Règle 6me, *Ex.* n. 319.
(82) *Ex. Annotation* 12me, n. 12.
(83) *Ex. Annotation* 13me, n. 13.
(84) *1 Corinthiens*, 13, 11.
(85) *Ex. Annotation* 7me, n. 7.

gne, saint Ignace ne se contente pas de faire comprendre à son retraitant le jeu de la consolation et de la désolation et l'attitude d'humble confiance qu'il faut y garder, mais il lui découvre aussi la tactique du démon, du mauvais, de l'ennemi, l'ennemi de la nature humaine, comme il aime à l'appeler. C'est ce qu'il fera encore de façon plus large et plus précise dans les perspectives de la seconde semaine avec la méditation de *Deux étendards* (86). Ici, dans les trois dernières règles du discernement des esprits pour la première semaine, il dévoile moins l'esprit que trois points essentiels de la tactique du malin :

Il cherche à impressionner et à déconcerter l'âme (règle 12e);

Il aime le secret, l'ombre, l'obscurité (règle 13e);

Il s'attaque au point faible (règle 14e).

Trois images illustrent cette triple tactique : une femme, un séducteur, un chef de guerre.

« L'ennemi se conduit comme une femme, puisqu'il est faible par contrainte et fort de prétention. Car le propre de la femme qui se bat avec un homme, c'est de perdre courage et de prendre la fuite quand l'homme lui tient tête résolument. Au contraire, si l'homme commence à fuir et se laisse démonter, la colère, la vengeance et la férocité de la femme sont très grandes et sans mesure. Ainsi le propre de l'ennemi est de perdre force et aplomb (il s'enfuit avec ses tentations) quand celui qui s'exerce aux choses spirituelles fait front fortement contre les attaques de l'ennemi et fait diamétralement le contraire. Et par contre, si celui qui s'exerce commence à être pris de peur et à perdre courage sous l'assaut des tentations, il n'y a pas sur terre bête aussi féroce que l'ennemi de la nature humaine dans son acharnement à poursuivre avec une si grande malice son intention damnée » (87).

Dans cette règle on reconnaît la fermeté ignatienne : « faire front fortement contre les attaque de l'ennemi », « faire diamétralement le contraire » (88). On ne peut pas dire que saint Ignace a méconnu le caractère de lutte de la vie chrétienne ; sa spiritualité est virile et militante. Mais l'on a souvent gravement faussé sa vraie physionomie, gravement gauchi sa spiritualité : saint Ignace n'est pas volontariste, si le volontarisme consiste à mettre systématiquement l'accent sur la volonté. Sans prétendre ici plaider cette thèse, on peut du moins remarquer que la teneur de cette règle 12e est plus descriptive que directive. Saint Ignace ne dit pas explicitement la conduite à tenir, bien qu'elle se dégage avec évidence de son texte. Plus qu'une

(86) *Ex.* nn. 136-147.

(87) Règle 12me, *Ex.* n. 325.

(88) Cf. *Annotations* 12me et 13me (*Ex.* nn. 12 et 13) ; règle 8me pour l'usage de la nourriture (*Ex.* n. 217).

ligne de conduite prescrite à la volonté, c'est une lumière qu'il donne à l'intelligence. Saint Ignace a le souci de faire comprendre. De plus, dans la perspective des règles précédentes, il veut en faisant comprendre rendre confiance, dissiper l'illusion de la force plus apparente que réelle de l'ennemi. « L'ennemi se conduit comme une femme, puisqu'il est faible par contrainte et fort de prétention ». En face de lui, il faut prendre une attitude virile ; mais la force de l'homme tient tout autant à la lucidité de son intelligence qu'à l'énergie de sa volonté. La femme est impressionnable, parce qu'en elle la sensibilité domine ; c'est ce qui fait à la fois sa force quand elle attaque — forte de prétention — et sa faiblesse quand elle subit l'attaque ou qu'on lui résiste. Elle a normalement une volonté moins énergique que celle de l'homme, mais elle a aussi et d'abord moins d'esprit critique que lui, moins de recul par rapport à ses impressions pour les jugsr. La véritable attitude en face du malin qui se conduit comme une femme — sera donc la fermeté et l'assurance d'une foi lucide parce que dégagée de la sensibilité, d'une foi qui se sera élevée au-dessus du jeu subtil — très féminin, oserions-nous dire, quand il est joué pour lui-même, — de la consolation et de la désolation. Nous restons dans la ligne exacte des directives déjà données, dans l'esprit des règles précédentes.

La règle 13* rappelle la nécessité de l'ouverture de conscience. Si dans la règle précédente, saint Ignace invite à la confiance et à l'assnrance, parce que la foi, en partie dégagée de la sensibilité, rend l'âme lucide et capable de réactions personnelles, autonomes, ici il invite à l'humilité et à la dépendance, parce que la foi encore engagée dans la sensibilité ne permet pas à l'âme d'être à l'abri de toute illusion ; il peut même s'agir d' « astuces » évidentes du malin, que l'on ne découvrira qu'avec l'aide d'un homme spirituel expérimenté (89).

« Sa conduite peut aussi se comparer à celle d'un séducteur qui veut agir en cachette, sans être découvert. Car comme un homme frivole qui parle à de mauvaises fins pour solliciter la fille d'un père honorable ou la femme d'un mari honorable, veut que ses paroles et ses insinuations restent secrètes et, au contraire, il lui déplait beaucoup quand la fille révèle à son père ou la femme à son mari ses paroles frivoles et son intention perverse (car il en déduit facilement qu'il ne pourra pas sortir de l'entreprise commencée) ; ainsi l'ennemi de la nature humaine, quand il tente une âme juste de ses ruses et de ses insinuations, veut et désire qu'elles soient reçues et tenues en secret. Mais quand celle-ci les découvre à son bon confesseur ou à quelqu'autre personne spirituelle qui connaît ses astuces et ses ruses, cela lui déplaît beaucoup, car il en conclut qu'il ne

(89) La même directive est donnée — d'un autre point de vue — par rapport au directeur : *Annotation* 17me (*Ex.* n. 17).

pourra réussir dans son entreprise pernicieuse puisque ces astuces évidentes sont découvertes » (90).

Saint Ignace souligne le bienfait de l'ouverture de conscience quand elle est faite « à un bon confesseur ou à quelqu'autre personne spirituelle qui connaît ses astuces et ses ruses ». Il ne suffit pas d'être prêtre et de confesser pour savoir diriger ; il n'est pas nécessaire d'être prêtre et de confesser pour savoir diriger. A quoi reconnaît-on le bon directeur ? A ce qu'il inculque à la fois et harmonieusement les deux attitudes suggérées par saint Ignace dans les règles 12e et 13e : assurance d'une foi qui se dégage de la sensibilité, humilité d'une foi qui se sait encore pour une part engagée dans la sensibilité. Il développe l'autonomie de l'âme qu'il dirige en lui révélant le don de la foi que Dieu lui a fait et lui fait sans cesse ; il la remet toujours davantage à la conduite de l'Esprit, que l'âme, avec son aide à lui directeur, sait de mieux en mieux reconnaître. Mais il ne brûle pas les étapes ; il sait que l'on ne naît pas adulte, mais qu'on le devient. Toute son ambition, c'est de se rendre inutile, de s'effacer, mais il le fait progressivement. D'intention, il est toujours effacé ; de fait, il ne s'efface qu'avec les progrès de l'âme qu'il dirige. Cette attitude — si difficile — suppose qu'il a lui-même, en devenant spirituellement adulte, parcouru toutes les principales étapes de cette crise d'adolescence et qu'il connaît d'expérience et les conduites de l'Esprit de Dieu et « les astuces et les ruses » du malin. Ce qui signifie qu'un bon directeur est chose rare et qu'une âme désireuse de progrès spirituel ne se confiera jamais au premier venu.

Saint Ignace, nous l'avons vu, n'exclut pas la possibilité d'une direction de conscience — au moins au sens large — donnée par quelqu'un qui n'est pas prêtre, pourvu que ce soit une personne spirituelle expérimentée. Enseigner officiellement au nom de l'Eglise la doctrine est la mission du prêtre désigné par la Hiérarchie ; le laïc n'a jamais à assumer ce rôle, pas plus qu'il ne peut assumer le rôle, officiel lui aussi, de recevoir l'aveu des fautes et d'en accorder l'absolution. Mais aider spirituellement son frère est le devoir de tout chrétien et ne requiert pour s'exercer aucune mission hiérarchique spéciale, même si l'on reste toujours, comme il le faut, soumis au contrôle de la Hiérarchie. L'homme spirituel peut et doit donc mettre à la disposition de qui en a besoin son expérience de la vie spirituelle. Et l'on sait avec quelle énergie et quelle fidélité saint Ignace a défendu, pour lui et pour ses compagnons avant qu'ils ne fussent prêtres, ce droit et ce devoir sacrés (91).

(90) *Ex.* n. 326.

(91) Cf. P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Beauchesne, chap. 7 : L'étudiant d'Alcala, et chap. 8 : Le prisonnier de Salamanque (Spécialement p. 148 sqq.; pp. 158-160; pp. 162 sqq.; pp. 168-170).

Dans la règle 14e saint Ignace décrit la tactique du démon s'attaquant au point faible de l'âme.

« De même il fait comme un chef de guerre, pour vaincre et rafler ce qu'il désire. Car comme un capitaine et chef d'armée établit son camp et, après avoir bien observé les forces et les positions d'une citadelle, l'attaque par le point le plus faible, ainsi fait l'ennemi de la nature humaine. Il rôde autour de nous et examine de tous côtés toutes les vertus, théologales, cardinales et morales, et là où il nous trouve plus faibles et plus misérables pour notre salut éternel, de ce côté il nous attaque et cherche à nous prendre » (92).

De cette remarque capitale, l'on a tiré toute une méthode de lutte contre le défaut dominant. Notons d'abord que dans cette règle 14e, plus encore que dans les règles 12e et 13e, il s'agit d'éclairer l'intelligence et non point avant tout de prescrire une ligne de conduite à la volonté. La chose est ici d'autant plus notable que saint Ignace, dans sa description de la tactique du malin, n'oppose pas l'attitude du défenseur de la place attaquée à celle du chef de guerre qui l'attaque, comme il opposait l'attitude de l'homme pris à parti à celle de la femme qui le prend à parti ou l'attitude de la fille qu'on cherche à séduire à celle de son séducteur.

Sans doute pourrait-on invoquer en faveur de la lutte contre le défaut dominant dans la spiritualité ignatienne, la méthode même de *l'examen particulier* : « Le premier temps (de cet examen) est que le matin, dès qu'on se lève, on doit prendre la résolution de se garder avec soin du péché ou défaut particulier dont on veut se corriger » (93). Une saine et judicieuse critique de la doctrine ignatienne de l'examen particulier permet de montrer que saint Ignace n'a jamais envisagé un examen particulier toujours négatif, c'est-à-dire centré sur la lutte contre les péchés ou les défauts plutôt que sur l'acquisition ou le développement des vertus. Mais, quoi qu'il en soit, rien ne permet d'affirmer que dans la pensée de saint Ignace ce péché ou ce défaut particulier dont il est question à propos de l'examen particulier, soit nécessairement le péché ou le défaut dominant.

Ces remarques n'ont pas pour but de diminuer l'importance de la règle 14e du discernement des esprits, mais de la situer dans sa véritable perspective. Saint Ignace insiste beaucoup plus ici sur la connaissance de soi, la lucidité, qui permet de découvrir les ruses du démon et d'éviter les illusions, que sur le remède précis à apporter au mal constaté et la correction du défaut dominant. Quand on a reconnu son ou ses points faibles, il faut être sur ses gardes, ne jamais oublier sa fragilité particulière, nous allions dire originale.

(92) *Ex.* n. 327.
(93) *Ex.* n. 24.

Mais cela ne veut pas dire qu'il faille centrer son effort spirituel sur ce ou ces points là. Dans certains cas, surtout au début de la vie spirituelle, cette attitude peut être utile, voire nécessaire pendant un certain temps. Mais à la généraliser, il y a bien des inconvénients. Elle est trop négative et donc facilement décourageante ; elle risque de faire oublier que le péché et le défaut sont des manques, qu'il faut dans le domaine spirituel être plus préoccupé de bâtir que de démolir, de semer que d'arracher ; elle peut aisément développer un pélagianisme de fait et faire méconnaître le rôle de la grâce ; elle détourne souvent du véritable effort spirituel qui est attention à Dieu. accueil de ses dons, bref docilité ; elle tend à favoriser, non l'initiative dépendante, mais l'indépendance et donc la suffisance, l'orgueil, le pharisaïsme. Par ailleurs, quand il s'agit de certains péchés ou défauts, elle engendre l'obsession, qui renforce et durcit péchés et défauts dont on veut se défaire.

De la règle 14e, avant tout descriptive, bien plus que directive, il semble qu'il faille plutôt tirer la conclusion pratique suivante : Au démon qui nous attaque, par notre point faible, à la sensibilité anarchique non maîtrisée, qui est la vraie cause de notre faiblesse et la raison de sa force à lui, il faut opposer une forte citadelle spirituelle, une cité spirituelle où tout se tient, où tout, même la sensibilité, est à sa place. Si le souci du détail ne doit jamais disparaître, le souci de l'ensemble est encore bien plus important. La vie spirituelle consiste essentiellement dans une lutte patiente pour faire l'unité en soi, pour accorder tout l'homme ; l'effort spirituel, même s'il ne méconnaît jamais la nécessité de l'analyse, est avant tout synthétique. Et pour faire l'unité, pour tout accorder harmonieusement en soi, pour bâtir une forte cité spirituelle, le souci de développer sa qualité dominante, de prendre appui sur ses points forts, de s'inspirer de ses attraits spirituels authentiques, est bien plus efficace que la lutte systématique contre le défaut dominant.

* * *

L'analyse détaillée des règles du discernement des esprits pour la première semaine confirme, semble-t-il, la conclusion à laquelle nous avait conduit la comparaison globale que nous en avions faite avec celles données pour la seconde semaine ; les règles de première semaine constituent une discipline critique de la sensibilité, cette sensibilité qui est le point de départ nécessaire et très riche de toute vie psychologique et donc de la vie spirituelle ; elles définissent une première étape décisive dans l'accession de l'âme à la virilité et à la foi pleine.

(à suivre) Jean Clémence.

NOTES CRITIQUES

OSUNA ET SAINTE THÉRÈSE

Au chapitre 4 de sa *Vie*, Thérèse de Jésus raconte comment elle apprit l'oraison de recueillement dans le *Troisième Abécédaire* de François d'Osuna, dont lui avait fait cadeau un oncle d'Hortigosa. L'étonnant, c'est que par la suite elle ne cite jamais expressément le dit ouvrage, pas même quand on s'y attendrait. Plus étrange encore, elle n'inscrit pas Osuna parmi les auteurs qu'elle recommande vers 1567 à ses religieuses. (*Constitutions primitives*, éd. Silverio, t. VI, p. 5). Après une courte période d'enthousiasme, aurait-elle donc oublié son premier directeur?

Il n'en est rien. La grande Réformatrice n'a jamais cessé de fréquenter le maître de sa jeunesse, dont elle retouchera délicatement quelques positions, au sujet, par exemple, de la dévotion à la Sainte Humanité dans la *Vida* et les *Moradas*. L'eût-elle fait avec tant d'aisance si elle n'avait rouvert le traité du Recueillement depuis trente ans ou davantage? Mais il y a plus. L'on peut démontrer que, durant une crise d'abattement, c'est le *Troisième Abécédaire* qui rendit à la Carmélite abandonnée de tous, force et confiance (1).

I

Reportons-nous au ch. 23 de l'*Autobiographie*. Vers 1556-57, Thérèse, incapable d'expliquer le vide intellectuel qui l'envahit pendant l'oraison de quiétude, remet à Salcedo et à Maître Daza, comme traduisant au mieux son expérience, les pages de Laredo sur le *Rien penser* (*Mont Sion*, 1538, III, ch. 27). C'est ici que l'on attendrait une allusion au *no pensar nada* d'Osuna. Or, après mûre réflexion, les deux personnages consultés ont répondu sans ambages que pareil état d'âme avait certainement le démon pour auteur. Quant à la moniale fourvoyée, il ne lui restait qu'à se plier strictement à la direction d'un confesseur autorisé de la Compagnie de Jésus. La Sainte continue :

« Une telle réponse me causa crainte et peine si vives que je ne savais que devenir et ne faisais que pleurer. Me trouvant dans un oratoire au comble de l'affliction et ne sachant ce qui allait m'arriver, j'ouvris un livre que le Seigneur, semble-t-il, me mettait lui-même entre les mains, et j'y lus que, d'après saint Paul, Dieu est très fidèle et ne laisse jamais ceux qui l'aiment devenir les dupes du

(1) Le témoignage des contemporains confirme les arguments de critique interne. Au procès de canonisation, la Mère Marie de Saint François déclare qu'en ses moments libres la Sainte lisait, entre autres ouvrages, l'*Abécédaire* d'Osuna et le *Mont Sion* de Laredo.

démon. Cette parole m'apporta un très grand réconfort ». (*leí... que decía san Pablo que Dios era muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló muy mucho*). *Vida*, ch. 23.

L'on sait qu'au monastère de l'Incarnation Thérèse disposait d'un oratoire personnel communiquant avec sa cellule. C'est là, croyons-nous, qu'ouvrant instinctivement un de ses livres préférés, elle tombe sur une page, dont elle se souvenait vaguement, sur le discernement des esprits :

« Un jour, écrit Osuna au *Troisième Abécédaire* (lettre E, ch. 4 ; éd. Mir, p. 375 b), tu te méfieras de ce qui est bon, craignant sans motif et faute d'expérience une grâce que tu devrais aimer. D'autres fois, tu attacheras de l'importance à ce qui en a fort peu, et estimeras sans valeur ce qui en a beaucoup. En d'autres circonstances tu feras grand cas d'une vétille. Cependant ne crains pas ; en tout cela il n'y a aucun péché tant que ton intention reste droite. Et comme l'a dit une très sainte personne (?), si le démon te fait croire qu'une chose est bonne quand elle est mauvaise, l'illusion sera très vite dissipée. Dieu, en effet, comme dit saint Paul (I *Cor.*, 10, 13), est en cela très fidèle et ne permettra pas que l'erreur soit durable ni qu'elle porte sur un objet de grande conséquence. Car l'âme s'habitue peu à peu à juger des choses et ton directeur te sera très utile, comme je le dirai plus loin (... *Porque Dios, que según dice san Pablo, en esto es muy fiel, no consentirá que sea durable el error, ni tampoco será de cosa que se aventure mucho...*).

L'on voit que Thérèse transcrit d'abord textuellement ou peu s'en faut : *decía san Pablo que era Dios muy fiel, que nunca consentía*, puis résume la pensée d'Osuna en la forçant légèrement. Inutile d'insister, la preuve paraît absolument convaincante. En 1556, c'est bien le *Troisième Abécédaire* qui a soutenu le courage de la Réformatrice avant l'arrivée du P. Diego de Cetina (2).

Notes explicatives. — Rappelons le verset de saint Paul (1 *Cor.*, 10. 13) : « Fidelis autem Deus est qui non patietur vos tentari supra id quod potestis ». Osuna s'inspire de ce texte en le commentant de façon neuve et personnelle. Il traduit au superlatif : « Dios... en esto es *muy fiel* », très fidèle, au lieu du positif. (Ailleurs il dit simplement : « *Y pues Dios es fiel.* » 3e Abéc., p. 548 a). Ce qu'il ajoute est uniquement de lui : « Dieu ne permettra pas que l'erreur soit durable (*no consentirá que sea durable el error*) ». Notons le

(2) Quelle est la « sancta persona » citée par Osuna ? Peut-être Gerson, qui aborde maintes fois le problème des illusions diaboliques.

Thérèse affirme souvent sa confiance en Dieu. *Fondations*, ch. 4 : « Si l'on agit avec pureté de conscience et dans l'obéissance, Dieu ne permet jamais que le démon soit assez rusé pour nous tromper au point de nuire à notre âme ». *Ibid.*, ch 8, à propos des visions et révélations, un texte semblable.

verbe *consentirá* que Thérèse reprend docilement, tout comme elle transcrit le superlatif : « Que era Dios *muy fiel* ».

Cette manière de rendre le *patietur* de saint Paul par *consentir* n'est nullement courante en espagnol. Plus loin Osuna lui-même le traduit plus naturellement par *permitir* (3[e] Abéc., p. 546, b). Alonso de Madrid et Laredo emploient également *permitir*. De même sainte Thérèse. Cf. *infra*, § II. Les traductions modernes que j'ai pu consulter rendent aussi *non patietur* par *no permitirá* (Scio, Palau, Torres Amat) ou bien par *no dejará* (Bible protestante de Casiodoro qui suit plutôt le grec ἐάσει).

Reprenons les paroles de sainte Thérèse (*Vida*, ch. 23) : « Je lus dans *un livre* que, d'après saint Paul, Dieu était très fidèle et ne laissait pas ceux qui l'aiment devenir les dupes du démon ». Il serait faux de prétendre que la Carmélite a pu trouver pareille phrase en n'importe quel auteur qui traduirait en passant le verset de l'épître aux Corinthiens. Car précisément la phrase n'est pas de saint Paul, sauf le début (*Fidelis est Deus*). Par contre la citation entière de sainte Thérèse répond parfaitement au passage indiqué du 3[e] Abécédaire. Il serait étrange que la même phrase *avec les mêmes particularités* *a*) rappel du *Fidelis est Deus ; b*) application au cas des illusions diaboliques, etc.) se rencontrât exactement dans un autre des rares ouvrages à la disposition de la Réformatrice. Donc, jusqu'à preuve du contraire, je tiens que la Sainte a ici en vue le *Troisième Abécédaire.*

II

Dieu est fidèle. Cette pensée de l'épître aux Corinthiens la Carmélite se l'est rendue familière. Le 2 novembre 1576, dans une lettre à sa nièce Marie Bautista, prieure de Valladolid, assaillie de pensées importunes, elle écrit : « N'ayez crainte, car, au témoignage de saint Paul, Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces. Même si vous croyez consentir, il n'en est rien. De tout cela, au contraire, vous retirerez du mérite » (*Silv.*, t. VII, p. 340. *Mas no haya miedo, que san Pablo dice que no primite Dios seamos tentados mas de lo que podemos sufrir ; y aunque le parezca consiente, no es ansi, antes sacará de todo esto mérito*).

Notons que Thérèse cite le texte paulinien exactement,à un détail près, comme il se lit au *Troisième Abécédaire*, lettre X. En deux longs chapitres (ch. 2-3), Osuna développe cette idée que Dieu proportionne la tentation à la faiblesse de l'homme et qu'aux plus grands amis il réserve combats plus acharnés où ils sauront conquérir plus belle couronne. Ensuite, s'inspirant de Gerson, il appuie sur la différence entre *sentir* et *consentir*.

Troisième Abécédaire, X, ch. 2, p. 546 : « De cómo el Señor conforma la tentacion con el tentado,.. *Lo cual da san Pablo a enten-*

der diciendo que no nos permitirá Dios tentar más de lo que podemos sufrir, conformando el golpe con el que lo recibe ». Ch. 3, p. 548 : « Y pues Dios es fiel, piensa que a la mayor tentación da mayor socorro... Pone a mayores encuentros a los que más ama, porque merezcan mayor corona ».

Ibid., ch. 10, p. 557 : « Hay mucha diferencia del sentimiento al consentimiento,.. Ningún pecado hay en sentir cualquiera de las cosas del mundo por malas que sean, sino en consentir a ellas... » P. 558 : « Dios, cuyo fin nunca es malo ni permite que los suyos sean tentados sino por les dar ocasión de más merecer... »

Il semble que la jeune Carmélite d'Avila s'était si bien assimilé la doctrine du *Troisième Abécédaire* qu'elle en a retenu presque par cœur des phrases entières qui plus tard lui viendront naturellement sous la plume. Il est vrai qu'Alonso de Madrid et Laredo lui offraient aussi des passages très beaux sur la fidélité de Dieu et les avantages des tentations. Cependant leur traduction de saint Paul diffère sensiblement de celle d'Osuna, dont la doctrine est aussi beaucoup plus riche (3).

Voici une autre référence touchant le même thème. En 1575, en l'octave de la Toussaint, Thérèse, en proie à de nouvelles angoisses, tombe sur une lettre où le bon Père [Gratien] la rassurait par ces mots : « *dice san Pablo que no primite Dios que seamos tentados más de lo que podamos sufrir* » (*Silv.*, t. II, *merced* n° 58, p. 80). C'est à peu près le texte du *Troisième Abécédaire*, comme précédemment. Quoi qu'il en soit de la lettre du P. Gratien dont nous ignorons la teneur, la Réformatrice connaissait ce texte avant 1575 par son maître Osuna. A titre au moins d'hypothèses, il y avait lieu de faire ces rapprochements.

III

Il existe deux autres passages où Thérèse cite un ouvrage dont le titre n'est pas donné. Le premier texte mentionne une faveur reçue par la Sainte en 1572 au monastère de l'Incarnation d'Avila. « Ayant lu dans un livre que c'était une imperfection d'avoir des images curieuses, je ne voulais plus en garder une qui était dans ma cellule ». (*Silv.*, t. II, *merced* 30ª, p. 60). Je ne connais pas de traité

(3) Alonso de Madrid, *Arte de servir a Dios*, parte 2ª, c. 2 ; *Biblioteca de Autores cristianos*, p. 133 : « Pues fiel es Dios, dice san Pablo, que no permitirá daros mayor encuentro del que pudiéredes sufrir sin caer ». B. de Laredo, *Subida del monte Sión*, 1538, III, c. 21 ; Bac, p. 353 : « E dice el glorioso san Pablo en la 1ª epistola a los Corintios, cap. 10 : « No permite el fidelissimo Señor, Dios nuestro, que seamos tentados mas de aquello y en aquello que podemos tolerar ; en tal tiempo lo permite que podamos conocer de cuya mano nos viene, y paraqué nos lo da y el provecho que hay en ello ».

espagnol critiquant l'usage immodéré des images avant la *Montée du Carmel* de Jean de la Croix, imprimée seulement en 1618.

La seconde allusion est encore moins précise. « Le soir suivant, lisant un livre, j'y trouvai une autre parole de saint Paul qui me consola un peu ». (*Silv.*, t. II, *merced* 58, p. 81). Comme on ne dit pas quelle fut cette parole de l'Apôtre, impossible de risquer une hypothèse sur le livre consulté. Peut-être, d'après le contexte, s'agirait-il du verset : « Omnia possum in eo qui me confortat » (*Philip.*, 4, 13) que Thérèse rappelle au moins trois fois dans ses écrits.

Les citations de la Sainte Ecriture nous orientent également dans la découverte des sources de l'illustre Carmélite. Prenons un cas typique. Elle reproduit (*Vida*, ch. 35) cette pensée du Ps. 93, verset 20 : « *Qui fingis laborem in praecepto* ». Voilà certes un des versets les plus mystérieux de la Vulgate latine, et cependant, malgré son ignorance du latin, elle en donne une traduction ingénieuse, très acceptable, assez commune parmi les spirituels :

« C'est bien le cas de dire ici que vous feignez de mettre de la difficulté en votre Loi, car pour moi, je ne la vois pas, ô Seigneur, [cette difficulté], et je ne comprends pas comment peut paraître étroit le chemin qui mène à Vous ! C'est en vérité une route royale et non pas un étroit sentier ; une route spacieuse où le voyageur qui s'y engage résolument marche en toute sûreté... » *Vida*, ch. 35, vers la fin (4).

Une si parfaite adaptation du texte sacré s'explique fort aisément. Sans doute possible, Thérèse dépend ici du *Troisième Abécédaire* (lettre S, ch. 3, p. 518 a), où ledit verset se trouve traduit et commenté avec lyrisme :

« Elle est si grande la consolation qu'éprouvent ceux qui suivent le Christ dans la pénitence et la mortification qu'ils se voient contraints de dire avec David (Ps. 93, 20) : « Vous feignez, Seigneur, de mettre de la difficulté dans votre commandement ». C'est comme si le psalmiste disait : « Vous le dites pour rire, Seigneur, car cette difficulté je n'arrive ni à la trouver ni à la sentir » (son constreñidos a dezir con David (Ps.) : « *Fingis, Señor, trabajo en vuestro mandamiento. Como si dixesse* : « *Burlando, Señor, lo decis, pues yo no hallo este trabajo ni lo siento.* ») [Texte rectifié.] 3e *Abéc.*, S. ch. 3, p. 518 a.

Même inspiration, même envolée mystique chez les deux auteurs. Et Thérèse cite quasi textuellement le passage essentiel :

(4) Psaume 93, v. 20. Le texte hébreu porte, d'après Crampon : « A-t-il rien de commun avec Toi, Seigneur, le tribunal de perdition qui fait le mal dans les formes légales ? » Le verset de la Vulgate pourrait signifier, selon le même auteur : « Qui enfantes la douleur par des sentences ».

« Bien viene aqui decir que *fingis trabajo en vuestra Ley, porque yo no le veo, Señor, ni sé como es estrecho el camino que lleua a Vos.* » (*Vida*, ch. 35),

Ces derniers mots semblent reproduire une autre phrase d'Osuna, *l. cit.*, p. 518 b : « en otra parte se dice que es estrecha la vía que lleva al Cielo y que pocos van por ella ». Mat., 7, 14.

Tout ce développement du *Troisième Abécédaire* semble avoir fortement impressionné sainte Thérèse. Rien de plus facile, déclare Osuna, que de suivre Jésus-Christ : il s'avance le premier pour ouvrir le chemin, il éclaire et encourage ceux qui le suivent, élague les buissons épineux, brise la glace du sentier et porte la charge la plus lourde. Pourquoi donc avoir peur ? (*No sé de qué temes*, p. 517 b). Néanmoins le paresseux dira toujours (*Prov.*, 26, 13) : « Il y a un lion sur la route et une lionne dans les sentiers ». Oui, c'est vrai, il y a le lion mais il est mort depuis que Jésus-Christ, nouveau Samson, l'a tué (3e *Abéc.*, S, ch. 2 et 3).

Dire que la Carmélite a ici sous les yeux le texte du Maître serait exagéré. Thérèse abrège et simplifie ; elle ne parle ni de glace ni de buissons épineux. Mais elle a retenu l'idée centrale et rappelle les principales images tout en les présentant avec une incontestable originalité.

« Pour moi je ne puis comprendre ce que redoutent les chrétiens qui hésitent à s'engager dans le chemin de la perfection. Daigne le Seigneur nous montrer comment... la vraie sécurité consiste à s'avancer le plus possible dans la voie de Dieu. Les yeux fixés sur Lui [notre Guide], ne craignons pas que ce Soleil de Justice [Osuna dit *antorcha*] vienne à se cacher et nous laisse cheminer dans les ténèbres au risque de nous égarer, à moins que nous l'abandonnions les premiers ».

Ces chrétiens [poltrons et tièdes] ne craignent pourtant pas de vivre parmi les lions, dont chacun, semble-t-il, les menace d'un coup de dent, c'est-à-dire au milieu de ce que le monde appelle honneurs, plaisirs, et autres satisfactions de ce genre. Par contre, s'agit-il de perfection, le démon les effraie avec une fourmi ! » (5).

Ces lions nous viennent peut-être directement du *Troisième Abécédaire*, à moins que ce ne soient les lions qui rôdent autour des âmes, cherchant à les dévorer (I Pierre, 5, 8-9).

Dans le même traité d'Osuna, d'autres enseignements ont contribué à la formation de la future mystique. Le maître franciscain parle ainsi à son disciple :

(5) J'abandonne ici les traductions de mes prédécesseurs (Carmélites de Paris, P. Grégoire) qui, à mon avis, trahissent l'original. *No puedo entender qué es lo que temen... No temen andar entre leones* : pour moi ce sont les chrétiens lâches et tièdes qui sont l'unique sujet du verbe *temen*, dans les deux cas. Le sens devient alors pleinement satisfaisant.

« Il ne suffit pas de suivre Jésus par l'imagination en méditant les mystères de sa vie... Je n'entends pas t'écarter de la méditation, mais qu'après la méditation viennent les œuvres corporelles [de pénitence]. Tu connais la maxime évangélique : *Operibus credite.* Croyez, non pas aux pensées, mais aux œuvres...

« Crois-moi, cher frère, et ne crois pas à tes pensées, quelque dévotes qu'elles soient. Si ayant l'occasion de passer aux actes, tu n'en fais rien, c'est que tes pensées te trompent. (*Si cuando viene la ocasion de obrar lo que pensaste no lo haces, tus pensamientos te engañan entonces*) ». 3ᵉ *Abéc.*, S, ch. 4, p. 519-520.

Ces formules ont à coup sûr enchanté la Mère du Carmel qui les transmettra à ses filles : « *Obras quiere el Señor* », enseigne-t-elle à son tour. Ce sont des œuvres que Dieu attend de nous comme preuves de notre amour (6).

Dernier détail. On s'est demandé comment Thérèse d'Avila, nullement latiniste, arrivait à comprendre certaines phrases des Psaumes. Au ch. 20 de la *Vida*, par exemple, elle écrit : « Comme l'on comprend bien ici le sens du verset de David demandant les ailes de la colombe ! » Or nous trouvons ce verset traduit par Osuna dans le traité qui nous occupe et qu'elle a évidemment lu de très près :

« Une telle réponse dénote lâcheté d'esprit, de laquelle voulait David être libéré quand il disait à Dieu (Ps. 54, 7) : « Quién me dará alas asi como de paloma, y bolaré y holgaré ? » (3ᵉ *Abéc.*, S, ch. 6, p. 523 a) (7).

*
* *

Au terme d'une première et très rapide enquête, trois points sont définitivement acquis :

a) Sainte Thérèse a continué toute sa vie de consulter l'auteur des *Abécédaires*. Quand au chapitre 23 de la *Vida* elle parle d'un livre que Dieu semble lui avoir mis entre les mains, c'est évidemment du *Troisième Abécédaire* qu'il s'agit.

b) Il est également hors de doute que c'est à Osuna qu'elle emprunte la traduction et le commentaire du verset : *Qui fingis laborem in praecepto. Vida*, ch. 35.

c) Par l'intermédiaire d'Osuna, enfin, elle s'est rendue familière cette pensée de l'Apôtre : Dieu qui proportionne les tentations à notre faiblesse, les fait aussi servir à notre avancement spirituel.

Fidèle DE ROS.

(6) Vᵉˢ *Moradas*, ch. 3, éd. *Silv.-bréviaire*, p. 604. *VIIᵉˢ Moradas*, ch. 4, p. 704-705.

(7) A. MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse* (Extrait du *Bulletin hispanique*, janvier-mars 1908). Article que l'on gagne encore à consulter.

CHRONIQUE

Rectification

En 1949, dans les *Mélanges Marcel Viller* (RAM, nos 98-100, p. 370) j'ai publié un articulet intitulé *L'interprétation du Fondement des « Exercices »*. Je me suis trompé sur un point et il me paraît honnête de le sigaler. Dans son *Directoire autographe* (1), au chapitre III, *Directoire pour les élections*, saint Ignace fait mention d'une « indifférence du 2e degré ». J'ai cru pouvoir en conclure que l'auteur des *Exercices* admettait des degrés dans l'indifférence et même je croyais pouvoir en discerner trois. Mon interprétation est erronée. D'après tout le contexte des *Exercices* et du *Directoire autographe*, il semble sûr que saint Ignace voulait parler de l'indifférence du 2e degré *d'humilité*. Il n'a pas ajouté ce dernier mot et c'est cette omission qui a favorisé mon erreur. La rectification faite ici me paraît certaine et difficilement contestable. Dès lors, il me faut conclure aussi que saint Ignace n'envisage pas, du moins explicitement, des degrés dans l'indifférence.

Mais il reste tout à fait vrai que, pour saint Ignace, l'indifférence est nécessaire *psychologiquement*, si l'on veut pouvoir user des choses créées dans la mesure même où elles aident à servir Dieu. Y a-t-il là un précepte obligatoire sous peine de péché ou seulement un conseil de perfection ? Je crois que saint Ignace n'a jamais envisagé les choses de ce point de vue de moraliste. Il ne s'inquiète que d'amener son retraitant à servir Dieu le mieux possible.

Wépion. Georges Dirks, S. J.

Hagiographie

Au début de 1935, la RAM (p. 98) annonçait le premier volume d'une collection publiée par la librairie Letouzey et Ané : *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes*. Entreprise par le regretté dom Baudot, cette œuvre monumentale fut continuée par dom Chaussin, de l'abbaye Sainte-Marie de Paris. A la mort de ce dernier, ses confrères, les RR. PP. Bénédictins de la même abbaye (rue de la Source), ont assumé la

(1) *Monumenta Historica* S. J., Monuma Igna, ser. 2a, *Exercit. spirit. et eorum directoria*, pp. 778 et sq.

tâche qu'il laissait encore bien loin de son achèvement (les trois premiers tomes seulement étant sortis des presses). Voici qu'aujourd'hui le magnifique programme formulé par le titre est déjà considérablement avancé : les Saints de chaque mois sont groupés en un seul volume de 600 à 800 pages environ et 1951 a vu paraître le volume de septembre (t. IX). Nous ne pouvons mieux rendre hommage au labeur des rédacteurs actuels qu'en reproduisant l'éloge à eux récemment décerné par un maître de l'hagiographie scientifique, le R. P. M. Coens, Président des Bollandistes de Bruxelles : « Les volumes que nous annonçons portent la marque d'une orientation plus nette vers la vérité historique qu'il est souvent si difficile d'atteindre à travers le dédale des erreurs indéfiniment répétées et la luxuriance des traditions légendaires. On s'aperçoit sans peine par le choix des ouvrages consultés que l'information des rédacteurs s'est beaucoup élargie, même dans les cas des saints les moins célèbres, ce qui suppose une grande somme de travail et de travail parfois ingrat. De nombreux points d'interrogation traduisant le *non liquet*, émaillent à présent le texte des annonces : on doit y voir des signes de l'honnêteté professionnelle et non des traces de l'inaptitude à la recherche » (*Analecta Bollandiana*, t. LXIX, fasc. III et IV, 1951, p. 106). Les continuateurs de Dom Baudot et de Dom Chaussin ont donc atteint leur premier but : tracer des portraits véridiques et ils nous ont rendu plus proches et plus familiers ces saints personnages qui ont illustré l'histoire de l'Eglise.

Ils ont aussi réalisé avec bonheur, croyons-nous, leur second dessein en offrant à leurs lecteurs des pages d'édification d'un style vivant et attrayant où se déroule au fil des fêtes tout un enseignement religieux concret, savoureux, excitant. Le P. Coens a relevé un certain nombre d'expressions que le Grand Siècle n'eut sans doute pas approuvées, mais qui contribuent à rendre actuels ces récits d'un autre âge. Au demeurant rien de fastidieux même dane les notices plus didactiques, comme celle de l'apparition de Saint Michel au Mont Gargan (8 mai) où l'on résume le traité *De Angelis*; rien non plus de pédant dans l'érudition qui excelle à retenir l'attention par le détail pittoresque. La notice de Jean Cassien (23 juillet) est prestement enlevée sans que le trait nuise à l'exactitude conforme aux plus récents travaux des spécialistes. La notice de Saint Pacôme (9 mai) aurait puisé avec profit dans les *Vitae* coptes publiées par M. Th. Lefort. La Vie de S. Ignace de Loyola (31 juillet) nous a paru particulièrement soignée. Elle compte parmi les plus longues (t. VII, pp. 752-770) et se réfère à une documentation excellente. Nous félicitons enfin les auteurs d'avoir reproduit en d'alertes traductions quelques textes importants de l'histoire des saints : par exemple, la Lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon à ceux d'Asie

dans la notice de Saint Pothin (2 juin) ou le passage célèbre des *Conférences* de Cassien sur le *Deus in adjutorium meum intende* (t. VII, p. 572 sqq.). Nul doute que l'ouvrage, malgré ses dimensions, ne doive prendre place dans toutes les bibliothèques de communautés religieuses et dans nos familles chrétiennes où il contribuera à populariser non sans avantages l'hagiographie la plus saine et la plus intelligente.

— De prétention et de proportion beaucoup plus modestes, les brochures publiées par Omer Englebert dans la collection *Pages Cotholiques* (éditions Albin Michel) fournissent des notices brièvement développées pour les saints principaux suivies d'un simple rappel pour les saints de moindre notoriété. Une brochure par mois sous le titre : *Les Saints de janvier, février*, etc.

— De son côté, M. Henri Berthet, professeur au Petit Séminaire de Richemont, publie en un seul volume : *Le Saint du jour* (Paris, Lethielleux, 330 pages) de « brèves notices sur la fête liturgique de chaque jour de l'année ». C'est un simple « état civil » de nos saints qu'il présente en quelques lignes alertes sans d'ailleurs indiquer ses sources. Il a du moins le souci de mettre en valeur un trait de caractère, une leçon utile qui s'adresse visiblement à de jeunes lecteurs. M. O.-G.

Huitième Centenaire de la mort de saint Bernard

Le 20 août 1953 ramènera la date du huitième centenaire de la mort de saint Bernard. Une Association vient de se former à Dijon qui a pris en charge sa célébration et adresse dès maintenant un appel à tous ceux qui, de par le monde, s'intéressent à l'intellectualité et à la spiritualité du saint. Le but de l'*Association des amis de saintBernard* est d'étendre la connaissance et l'action du saint, tant sur le passé religieux que sur le plan français et international et subsidiairement de relever le prestige des lieux auxquels son souvenir est attaché ». Elle a aussi inscrit dans son programme la reprise du procès de la reconnaissance du culte d'Aleth de Montbard, mère des saints Bernard, Gérard, Nivard et Hombeline. Elle publiera un Bulletin. On peut envoyer son adhésion à l'Association des Amis de saint Bernard, 46, rue Saumaise, Dijon. Une cotisation de 200 francs serait la bienvenue (C/C Association..., Dijon, 365.65).

F. C.

TABLES DU TOME XXVII

(1951)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES



